



# LA CUESTIÓN TEOLÓGICA DE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO. RELECTURA DE TRES POSICIONES CARACTERÍSTICAS<sup>1</sup>

ANTONIO ARANDA

SUMARIO: 1. Planteamiento de la cuestión.- 2. Elementos de la doctrina bíblica y patrística.- 3. La cuestión de la encarnación en Tomás de Aquino.- a) Introducción.- b) Análisis de la «lectura» teológica tomasiana del misterio.- 4. Sobre la reflexión cristológica de Duns Escoto.- 5. La «lectura» rahneriana de la encarnación del Verbo.-

## 1. *Planteamiento de la cuestión*

¿Cómo plantear la reflexión cristológica? ¿Cuál es el núcleo esencial del misterio de Cristo y cómo expresar su significado teológico? Estas son preguntas teológicas fundamentales, que surgen en el mismo momento en que se comienza a pensar la fe. Preguntas hechas incontables veces, con esas u otras palabras, pues plantean una cuestión inevitable para cualquier teólogo aunque no esté directamente ocupado en ella. Se halla, en efecto, detrás de toda otra cuestión teológica, en la base del significado de cualquiera de los misterios revelados.

Del modo de comprender y formular la fe cristológica dependen las líneas de fondo de la eclesiología, de la antropología cristia-

---

1. Texto preparado para introducir la discusión sobre esa materia en el seminario de profesores del Departamento de Dogmática de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (noviembre 1992).

na, de la teología de la creación y, en fin, de cualesquiera otras partes de la reflexión teológica; sobre todo quizás, como resulta evidente desde el siglo I hasta hoy, y hoy más que nunca, de la teología trinitaria. Detrás siempre hay una determinada comprensión de la encarnación redentora del Verbo, y de todo lo demás en Él. Esto no es un simple dato de hecho, sino también una lógica consecuencia de que lo que nos ha sido revelado lo ha sido en Él, y lo primero revelado en Él es Él mismo. Sobre el fundamento de la riqueza multiforme de la revelación histórica del misterio de Cristo se construye la vida y el pensamiento cristianos

¿Qué principales caminos ha seguido la teología para conocer mejor y exponer con mayor hondura dicho misterio?, ¿qué «lecturas» teológicas del misterio merecen ser destacadas? Tales preguntas conducen inmediatamente a otras, a las que, de un modo u otro, más o menos expresamente, tratan en el fondo de dar respuesta las diversas reflexiones cristológicas sistemáticas. Por ejemplo: ¿qué significa que el Verbo se ha encarnado?, ¿qué sentido tiene esa encarnación?, ¿por qué el Verbo?, ¿qué relación guarda con la salvación? ¿Qué relación existe entre la encarnación, la muerte y la gloriosa resurrección de Cristo? ¿Qué referencia entre el pecado del hombre y el misterio paschal? ¿Qué es el pecado?... Y quizá, yendo algo más allá, ¿qué es el hombre, cuya naturaleza ha sido asumida personalmente por el Verbo?, ¿qué es el hombre, que *talem ac tantum meruit Salvatorem*?

Antes de entrar en el análisis de tres posturas teológicas características, hacemos una breve síntesis de la enseñanza neotestamentaria y patrística sobre el tema, para fijar los elementos esenciales de la reflexión. Podemos preguntarnos: ¿cómo ha sido revelado en el Nuevo Testamento el misterio salvífico de Cristo?, ¿cómo ha sido leído en la tradición patrística?, ¿qué aspectos es preciso destacar?

## 2. Elementos de la doctrina bíblica y patrística

Siguiendo a San Pablo, Cristo es la Sabiduría eterna de Dios y en El se nos revelan y se realizan los designios ocultos de su voluntad respecto a nuestra salvación y al establecimiento del Reino de Dios. Es el misterio de Dios, «visible en la carne, justificado en el Espíri-

tu, visto por los ángeles, proclamado a los paganos, creído en el mundo, llevado a la gloria» (1 Tim 3, 16). El centro del misterio es la cruz y la resurrección, enmarcados dentro del plan de Dios. Y la Iglesia se muestra como la presencia visible del misterio; los cristianos como aquellos que penetran en su conocimiento<sup>2</sup>.

El misterio de la salvación en Cristo es designio de recapitulación en El, de unidad en un mismo cuerpo, que la Iglesia realiza ya en la tierra (cf Ef 1, 9 ss). Todo sometido a Cristo, para llegar a que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28). Los cristianos ya participan de esa salvación, y pueden llegar a «comprender la anchura y la longitud, la altura y la profundidad (es decir, las dimensiones totales del misterio), y conocer el amor de Cristo que excede a todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total plenitud de Dios» (Ef 3, 18 ss). Para ello han recibido el Espíritu de Dios, Espíritu de adopción filial, que tiene su morada en el espíritu humano, que ayuda a penetrar en la comprensión del misterio de Cristo.

El misterio de la salvación, preparado por los anuncios proféticos, se inicia con la aparición en la tierra de Cristo y se realiza en la cruz y resurrección, en la espera del fin de los tiempos. Dios, en su Hijo, se revela a la humanidad como Amor. La encarnación y el Calvario son la epifanía del amor de Dios en la persona de Cristo. En el misterio del Hijo encarnado se muestra la voluntad de salvación del Padre: el misterio del Padre y de su amor. La manifestación del misterio salvífico es, al mismo tiempo, manifestación de la vida de Dios, de su Trinidad de personas, de sus eternas relaciones, de su Unidad. El misterio de Dios se revela como misterio de salvación, fundado en el amor que es Dios: en Sí y para nosotros.

Esa revelación divina realizada en la historia de la salvación determina enteramente el *pensamiento patrístico*. La eterna disposición del Padre de instaurar todas las cosas en Cristo, Sabiduría de Dios, Verbo e Imagen del Padre, Principio de la creación, Causa de la salvación, que obra por el Espíritu y que suscita en el Espíritu la Iglesia,

---

2. Cf M. J. LE GUILLOU, *Teología del misterio. Cristo y la Iglesia*, Barcelona 1967, cap. III.

es el esquema central de dicho pensamiento. Es el cuadro de referencia, que se traduce en una comprensión de la teología desde la economía, y viceversa.

El objeto de contemplación de los primeros teólogos cristianos es Dios llevando a cabo en Cristo la economía de la salvación, o el Verbo preexistente de Dios entrando en el mundo y volviendo al Padre. Ese *exitus-reditus* (movimiento que es también el de las criaturas) es considerado como la obra de la salvación, que consiste esencialmente en el conocimiento de Dios y la participación en su vida como hijos. Veamos algunos testimonios significativos.

Para San Ireneo, Dios mismo se revela a través de la humanidad de Cristo para salvar a los hombres. El texto de Mt 11, 27 («nadie conoce al Padre sino el Hijo...») es la afirmación del papel exclusivo del Hijo como revelador del Padre. El Verbo, por quien todo fue hecho, viene a salvar el mundo revelando al Padre. Trae el conocimiento del Padre y lo manifiesta en sí mismo: el Padre es en verdad el misterio escondido en el Hijo. Este es el sentido profundo de la salvación. ¿Por qué viene la salvación por el Verbo? Porque El es la Imagen de Dios, según la cual fue creado el hombre: es la Imagen perfecta del Padre y, además, la «mano del Padre», capaz de reproducir esa imagen en los hombres. «*El motivo por el que el Verbo de Dios se hizo hombre, y el Hijo de Dios hijo del hombre, es éste: que el hombre entre en comunión con el Verbo de Dios y que, recibiendo la adopción, se transforme en hijo. No podíamos en absoluto recibir la incorruptibilidad y la inmortalidad sin una estrecha unión con la inmortalidad y la incorruptibilidad*»<sup>3</sup>. Cristo es en su persona la salvación de Dios. Al ser El el Verbo, en quien y para quien todo fue hecho, lleva en sí mismo la salvación de todos los hombres: «*de manera que lo que habíamos perdido en Adán —ser a imagen y semejanza de Dios— pudiéramos recuperarlo en Cristo*»<sup>4</sup>. Cristo salva recapitulando los hombres en El, como Cabeza de la Iglesia, a la que suscita en la tierra por medio del Don del Espíritu Santo, que renueva en los hombres la imagen de Dios.

3. *Adv. haer.*, III, 19, 1.

4. *Ibid.*, 18, 1.



Para Orígenes, el Hijo es la Imagen del Padre, su Logos, la Sabiduría que lleva en sí las razones de las criaturas, el Modelo que contiene las ideas ejemplares de la creación, Aquel por quien el Padre crea y gobierna el mundo. Esta Sabiduría ha venido a la tierra para remodelar al hombre, que ha sido creado a imagen del Logos. Vino en la carne para comunicar su Espíritu a su Iglesia y darle así el poder vivir según su imagen. La visión del misterio de salvación que tiene Orígenes es, como en Ireneo, una cierta proyección en el presente del fin: *«Todos los que lleguen hasta Dios por el Logos que está en El tendrán una única actividad: comprender a Dios, para que como ahora sólo el Hijo conoce al Padre, formados así en el conocimiento del Padre, lleguen juntos a convertirse en su Hijo»*<sup>5</sup>. En el Hijo, Sabiduría de Dios, los hombres llegan a constituir —en la Iglesia— «un único Hijo, un único Cristo», del que El es la Cabeza y el principio.

En San Atanasio encontraremos los mismos elementos de fondo: el Hijo, que es la Vida y la Sabiduría, *«viene a restaurar la imagen de Dios en el hombre, renovando en él el conocimiento divino»*<sup>6</sup>. *«El Hijo santísimo del Padre, ha venido a nosotros para renovar al hombre, que había sido hecho conforme a El»*<sup>7</sup>. El Verbo salva al hombre haciéndose presente en un cuerpo: se da a conocer en él y, absorbiendo la muerte en su incorruptibilidad, restaura la imagen de Dios. El Verbo de Dios, que ilumina todas las cosas visibles e invisibles, que las contiene y reúne en El, que guarda todo el universo en unidad, viene a reunir este universo de nuevo después del desastre del pecado. La encarnación es una victoria redentora. Es iluminación porque Cristo se revela como la Sabiduría de Dios, imagen y resplendor del Padre: *«el esplendor por el que el Padre ilumina todas las cosas y se revela a quien quiere, es así mismo su efigie, su imagen, en la que puede contemplársele y conocersele, porque quien lo ve, ve al Padre»*<sup>8</sup>. La encarnación redentora está totalmente ordenada al conocimiento de Dios. Cristo, Sabiduría e Imagen de Dios, restauran-

5. *Comm. in Ioannem*, 2, 26.

6. *Orat. contra arianos*, I, 19.

7. *De incarn. Verbi*, 1, 5, 14.

8. *Orat. contra arianos*, I, 16.

do en nosotros la imagen mediante el conocimiento, nos constituye en templos suyos.

Esta misma intelección del misterio de la salvación en Cristo, concebido como restauración de la imagen de Dios en el hombre, es compartida y desarrollada por otros muchos Padres como Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Máximo el Confesor, Juan Damasceno. También está presente en los Padres latinos, como San Agustín, cuya teología del Verbo está presidida por una visión semejante: el Verbo, Imagen de Dios, es aquel en quien el Padre se dice a sí mismo, se manifiesta, se da a conocer. Como Verbo e Imagen, nos ilumina, nos lleva a la contemplación de la verdad y a la comunión con la Trinidad.

La consideración del misterio de la encarnación del Verbo en el marco de la historia de la salvación —entendida ésta como restauración de la imagen de Dios en el hombre, oscurecida por el pecado—, parece traer consigo la necesidad de profundizar en la noción de *imagen de Dios* en el hombre y en la de pecado. Es una «lectura» de la encarnación en clave salvífica, y por ello trinitaria y antropológica al mismo tiempo, que llena la historia del pensamiento teológico cristiano hasta nuestros días, compartiendo no obstante el terreno con otras líneas de reflexión, metodológica y sistemáticamente muy diferentes. Una de ellas, de suma importancia histórica y doctrinal, es la que a partir del siglo XII se desarrolla en torno a la teología de Pedro Lombardo, y culmina durante el siglo XIII en la reflexión cristológica de Tomás de Aquino.

### 3. *La cuestión de la encarnación en Tomás de Aquino*

#### a) *Introducción*

Desde las reflexiones patrísticas sobre el misterio del Verbo encarnado hasta las cuestiones cristológicas expuestas por Pedro Lombardo en su *Libro III de las Sentencias*, hay un evidente cambio de perspectiva intelectual y, en consecuencia, de concepción teológica. No es éste

el lugar donde exponer todos los precedentes culturales y teológicos, pero sí cabe mencionar algunos de los más significativos<sup>9</sup>.

Para llegar —a mediados del siglo XII— a Pedro Lombardo es necesario hacer mención, tras el declinar del pensamiento teológico posterior a San Agustín, de la obra compiladora y del renacer teológico protagonizado por las escuelas carolingias, con la figura, por ejemplo, de un Alcuino de York. No puede ser tampoco olvidada, sino por el contrario exaltada, la figura de San Anselmo, con su importante obra filosófico-teológica. Importancia primordial tienen asimismo el progresivo protagonismo de la *ratio* y de la argumentación racional, con lo que supone de revolución metodológica y de nueva concepción de la teología; el nacimiento de las grandes Escuelas medievales; los primeros intentos de elaborar unas *Sentencias*; la aparición de la *Summa sententiarum*...

La obra de Pedro Lombardo, muy conforme con la evolución tanto de la noción de teología como del modo de concebir su docencia, se impuso de manera relativamente rápida a sus contemporáneos, y casi sin oposición<sup>10</sup>. Los *IV Libros de las Sentencias* ofrecían una sistematización muy completa de las materias tratadas por los maestros y de sus respuestas, y prestaba por eso un buen servicio a la tarea docente de los comentadores. Contenían además una utilísima síntesis de cuanto había sido dicho anteriormente, un programa completo de toda la enseñanza teológica, incluido un breve tratado sobre los sacramentos y sobre los novísimos. Era, por otra parte, una obra serena, moderada en la expresión, discreta en el juicio sobre las diversas posiciones teológicas. Esas y otras características internas de la obra lombardiana, aparecida además en un momento en que las nuevas tendencias estaban introduciendo un cambio profundo en el clima escolar, hicieron de la publicación de las *Sententias* un verdadero hito.

Las nuevas inquietudes intelectuales y teológicas generales que esa obra, en cierto modo, representa, se manifiestan por ejemplo en el modo de plantear las cuestiones cristológicas, derivada del nuevo

9. Cf. I. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII<sup>e</sup> siècle*, Bruges 1948.

10. Cf. *ibid.*, 244-249.



modo de concebir el método teológico (el método de la *quaestio*). En su entorno brota un desconocido universo de intereses intelectuales, centrado en buena medida en la búsqueda de «argumentos de conveniencia» o de «congruencia». La simple lectura del Índice del *Libro III de las Sentencias* permite advertir el cambio de perspectiva. Baste como ejemplo transcribir su comienzo:

*Distinctio I:*

*cap. 1: Quare Filius carnem assumpsit, non Pater vel Spiritus Sanctus*

*cap. 2: Utrum Pater vel Spiritus Sanctus potuerit incarnari*

*cap. 3: An Filius qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit quod non Pater vel Spiritus Sanctus*

Estamos, por así decir, en un mundo teológicamente nuevo. Se inquieren los porqués, las razones, el significado de la verdad revelada... Se exponen las diferentes opiniones o «sentencias», las distintas dificultades racionales y hasta los errores, para razonar en diálogo con todo ello. No se tiene miedo al ejercicio de la razón. El misterio de Cristo, como se ve en los interrogantes que hemos transcrito, se enfoca teológicamente de otra manera y se pone la atención en otros aspectos, que van a dejar una profunda huella en el espíritu teológico. El universo de cuestiones de Lombardo va a convertirse en la guía teológica de reflexión sobre el misterio.

¿Qué interesa expresar ahora de la encarnación? Ante todo, su conveniencia o congruencia, o incluso su motivo o finalidad. No es que en los siglos anteriores no se hubiese mostrado interés por expresar mejor la relación entre encarnación y salvación, entre salvación y pecado, entre pecado y muerte-resurrección del Verbo encarnado. Pero todo eso se consideraba sobre todo como algo dado en la fe, lleno de sentido en sí mismo, que debe ser mejor expresado y transmitido, más que como algo que suscita además cuestiones y argumentos racionales. La fe del Símbolo se explicaba, pero propiamente hablando no se planteaba como cuestión a profundizar desde un punto de vista racional. Ahora, en cambio, se plantea, y los razonamientos para mostrar su congruencia hace resaltar aspectos a los que no se había prestado tanta atención.



Pero vengamos ya a la *reflexión cristológica de Tomás de Aquino*. ¿Cómo plantea Tomás la cuestión de la encarnación redentora? ¿Bajo qué punto de vista lleva a cabo su «lectura» teológica del misterio? Hay unos cuantos pasajes más centrales en su obra —con un razonamiento de fondo muy semejante— que permiten responder a esas preguntas. Los más interesantes son: *In III Sent.*, d. 1, q. 1, aa. 1-3; q. 2, aa. 2-3; y *S. Th.*, III, qq. 1-3<sup>11</sup>. Se advierte en ellos un claro orden de ideas, una mente formada sobre el enfoque teológico de la cuestión, una tendencia precisa.

Es preciso señalar que esos textos están elaborados dentro de una concepción sistemática y metodológica determinada, como puede observarse sin más que leer los prólogos a las diferentes partes y cuestiones citadas. Si se «separase» de esa unidad una parte, una cuestión, un artículo, para someterlos a estudio, y no se tuviera presente el conjunto podría contemplarse una realidad deficiente: un pensamiento deformado. La visión cristológica de Tomás es mucho más honda y amplia de lo que, a un lector poco avisado, pudiera sugerir, por ejemplo, su interés por preguntarse —siguiendo el camino de Lombardo— por las razones de conveniencia de la encarnación. Una lectura superficial o limitada impide advertir la savia de fondo, tan patente sin embargo en todas sus obras.

Un ejemplo característico se encuentra en el *Prólogo* general del comentario tomasiano de las *Sentencias*. El marco en el que se sitúa la reflexión —sumamente cercano a las líneas directoras del pensamiento patrístico— es el siguiente:

1) El Hijo es la Sabiduría de Dios, y a través de El han sido revelados los «secretos» (los misterios) de Dios: su vida íntima, su ser trinitario, sus nombres: en los que se manifiesta lo que es...; ésta es la materia sobre la que versa el primer Libro, y, en consecuencia el comentario de Tomás;

---

11. Destaca también *C. G.*, IV, c. 54 (y su entorno); otros textos relacionados con los citados son, por ejemplo: *De Ver.*, q. 29, a. 4; *In I Tim.*, c. I, lect. 4; *Ad Eph.*, c. I, lect. 1-8; *Ad Phil.*, c. II, lect. 2-3;...

2) la segunda acción propia de la Sabiduría divina es la producción de las criaturas; el Hijo, Imagen del Padre, es la forma según la cual todo ha sido formado; la materia del segundo libro es, pues, la creación trinitaria, el origen de las criaturas que se ilumina desde las procesiones eterna de las Personas divinas;

3) la tercera cosa que conviene al Verbo, como Sabiduría de Dios, es la eventual restauración de sus obras, que deben ser reparadas por quien las hizo; la reparación de la criatura humana ha sido llevada a cabo por el Hijo hecho hombre; ésta es la materia del tercer libro, donde se trata del misterio de nuestra reparación;

4) finalmente, en cuarto lugar, es propio de la Sabiduría, la perfección por las que las cosas son conservadas en su fin; el Hijo de Dios nos ha introducido en la gloria de la herencia paterna y nos ha proporcionado los medios para librarnos de la herida del pecado, que son los sacramentos; ésta es la materia del cuarto libro.

Una perspectiva semejante puede encontrarse en la *Summa Theologiae*, donde el objeto de la teología es presentado como la reflexión —a través del plan de la obra— sobre el designio oculto en el Padre de conducir al hombre a la bienaventuranza, a través de su incorporación a Cristo. Se trata de una reflexión teológica que, centrada en Cristo, Verbo de Dios, Sabiduría y Poder divinos, nos revela por su Espíritu la unidad orgánica entre el misterio trinitario y la economía de la salvación.

Siendo todo eso cierto y comprobable, resulta también evidente que Tomás comienza metodológicamente su construcción cristológica sistemática estudiando la *conveniencia* de la encarnación. Ese inicio de la reflexión constituye en sí misma, y para los lectores que se acercan a ella como una orientación intelectual, un modo de plantear teológicamente el misterio de Cristo, una perspectiva para estudiarlo. Y eso, que pondrá un sello particular en el tratado, ha dejado también una impronta en la entera teología católica, pues desde el siglo XIV los textos de Tomás (en particular la *Summa Th.*) pasaron a ocupar el lugar privilegiado que, desde el punto de vista docente, tenían antes las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

b) *Análisis de la «lectura» teológica tomasiana del misterio*<sup>12</sup>.

—*In III Sent.*, d. 1, q. 1

En los tres primeros artículos analiza Tomás sucesivamente si la encarnación de Dios era posible, si era congruente o conveniente y, en fin, si se hubiese realizado en caso de que el hombre no hubiera pecado. Así comienza su reflexión sistemática sobre el misterio revelado, en la que se puede advertir que esas preguntas se refieren a Dios, no directamente al Verbo, aunque más adelante lo haga. Lo más interesante para nosotros —conforme a lo que venimos estudiando— se encuentra en el a. 3. Para nuestro interés actual no es preciso analizar detenidamente el contenido del texto, sino su estructura de pensamiento: el modo de reflexionar sobre el misterio.

En el a. 1 (*utrum Deum incarnari fuerit possibile*) razona el Aquinate en base a la comprensión de la encarnación como unión de las dos naturalezas en una persona, es decir, acudiendo directamente a la enseñanza de fe. Muestra los diversos modos de concebir dicha unión, y llega a la conclusión de que no existe imposibilidad para esa unión ni *ex parte personae assumptis* ni *ex parte naturae assumptae*. ¿Es posible —es decir, no es imposible— que las dos naturalezas estén unidas sin constituir *aliquod tertium*? La respuesta es sí, porque, a) *persona divina fit persona naturae humanae*, y b) *duae naturae in una persona conveniunt, quae naturalibus proprietatibus nihilominus distinctae sunt*<sup>13</sup>.

12. Un texto interesante es la tesis doctoral, realizada en el Ateneo Romano de la Santa Cruz, de FÁTIMA RODRÍGUEZ DAZA, *La encarnación y su relación con las personas divinas. Estudio de los motivos por los que Santo Tomás afirma que la encarnación convenía a la persona del Verbo*, Roma 1989.

13. He aquí el final del Respondeo: «*In incarnatione enim ex parte assumptis duo possunt considerari: scilicet persona et natura. Si autem consideremus personam assumptam, sic coniungitur humanae naturae assumptae tertio modo conjunctionis: quia persona divina fit persona huius naturae humane: sed ex his duobus non resultat aliquod tertium, sicut etiam in Socrate ex persona ejus et natura non fit aliquod tertium, sed persona ejus in humana natura subsistit. Si autem consideremus naturam assumptis, sic conjunctio ejus ad naturam humanam est secundum primum modum conjunctionis, inquantum duae naturae in una persona conveniunt, quae in naturalibus proprietatibus nihilominus distinctae sunt. Et ideo incarnatio insertioni comparatur: sicut enim in insertione in eodem trunco in quo erat unus ramus per naturam, fit ramus alius per insertionem; ita in eadem persona in qua naturaliter erat divina natura, est per unionem humana natura.*»



En el a. 2 (*utrum Deum incarnari fuerit congruum*), manifiesta Tomás al comienzo del *Respondeo* algunas ideas interesantes para entender su posición teológica y su planteamiento metodológico. Por una parte, señala como principio general que: «*ad ea quae fidei sunt, ratio demonstrativa haberi non potest, cum fides de non apparentibus esse dicatur Hebr XI, et praecipue in illis quae ex mera Dei voluntate proveniunt, cujusmodi est incarnatio*». Es destacable la mente que reflejan esas palabras respecto al sentido y al contenido de la reflexión teológica sobre el misterio: la única razón interna de la encarnación radica en la voluntad divina, y en nada más; encontrar razones internas a la voluntad divina, demostrativas del porqué de su obrar, está excluido para quien no es Dios, luego en esta materia «*sufficit defendere quod non est impossibile incarnationem esse* —ya visto en el artículo anterior— *et ostendere aliquam congruentiam ad incarnationem*».

Es de gran interés comprobar cómo para Tomás la congruencia buscada se sostiene por completo en un presupuesto: *supposito lapsu humanae naturae, congruentia incarnationis apparet ex tribus*. La reflexión está, por tanto, basada en la realidad del pecado del hombre y en la relación revelada entre pecado y misterio de Cristo. En consecuencia, la conveniencia de la encarnación sólo se analiza desde la reparación realizada por Dios (justo, misericordioso, sapientísimo) hecho hombre. Este presupuesto constituye una postura —de la que se habla más en el siguiente artículo— absolutamente definitiva del pensamiento de Tomás, si bien él no excluye que puedan aceptarse otros puntos de mira al considerar el misterio.

En el a. 3 la cuestión es: *utrum si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus*. Se trata de un interrogante plenamente coherente con el planteamiento tomasiano. Si la conveniencia parece radicar en la situación de pecado (presupuesto también el fin sobrenatural del hombre), es lógica la nueva pregunta: ¿y si el hombre no hubiese pecado...? Es un interrogante teológico inseparable del anterior, cuya solución positiva no debe considerarse como hipótesis carente de sentido, aunque para Tomás la respuesta adecuada vaya a ser más bien negativa. Hay quienes afirman que Dios se hubiese encarnado con independencia del pecado del hombre; el Aquinate conoce dichas opiniones y recoge algunas de ellas. Particularmente interesan-



tes son las formuladas en la tercera y cuarta de las «dificultades», basadas respectivamente en la comunicación de un bien infinito a la criatura para que reflejase la infinita grandeza de Dios, y en que el hombre —como se advierte plenamente después de la encarnación— es capaz de Dios, y Dios no niega a la criatura nada de lo que es capaz.

El razonamiento de la *Solutio* es sencillo y magistral: el teólogo conoce la revelación del misterio, pero no lo que sólo el mismo Dios, que libremente se ha encarnado, conoce: «*hujus quaestionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est, quia voluit*». Lo que proviene de la pura voluntad divina, de su amor indeducible podemos añadir, nos resulta por completo desconocido *a priori* y sólo cabe alcanzarlo a través de la revelación, expresada en sus fuentes: «*in canone Scripturae et dictis sanctorum expositorum*». Ahora bien, lo que Tomás lee en estas fuentes como «*sola causa incarnationis*» es la liberación del pecado: «*redemptio scilicet hominis a servitute peccati*». Y de ahí que «algunos digan» o sostengan como postura teológica aceptable (*probabiliter*): «*quod si homo non peccasset, Filius Dei homo non fuisset*».

Por éste y otros textos que mencionaremos, podría decirse que esa es la postura a la que se inclina Tomás. Pero su opinión es sumamente serena y matizada: no afirma más que lo que puede afirmar con fundamento en las fuentes de la revelación, leídas de manera tradicional. Conoce y acepta, sin embargo, como legítima la postura teológica contraria, y la expone con objetividad, respetuosamente: «*alii vero dicunt, quod cum per incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanae naturae exaltatio, et totius universi consummatio facta sit; etiam peccato non existente, propter has causas incarnatio fuisset: et hoc etiam probabiliter sustineri potest*».

—In III Sent., d. 1, q. 2

Toda la cuestión es de contenido trinitario: se trata de analizar la conveniencia de la encarnación del Hijo, es decir, de una de las tres personas divinas. Como es de esperar el razonamiento se apoya en las nociones metafísicas de naturaleza y persona. Encontraremos a lo largo de estas reflexiones de Santo Tomás otra de las bases (junto a la anteriormente indicada: la inseparabilidad entre encarnación-

redención del pecado) necesarias para comprender su pensamiento cristológico. Esta nueva base podría ser descrita como un firme asentamiento del razonamiento en esta economía de la salvación (lo que de hecho ha sucedido), sin negar que pudieran haber sucedido las cosas de otra manera, en las que no se detiene a reflexionar. Es famosa su distinción al respecto entre *potentia divina absoluta* y *potentia divina ordinata*. Sólo mencionamos los artículos 2 y 3.

En el a. 2 aparece una pregunta central: *Utrum magis fuerit conveniens Filium incarnari vel Patrem vel Spiritu Sanctum*. ¿Por qué el Hijo y no el Padre o el Espíritu Santo? ¿Podemos encontrar alguna congruencia en este hecho? Sólo cabe buscarla, como hace Tomás, en lo que —en el orden trinitario— es *propio* o *apropiado* al Hijo. Lo propio suyo es ser Hijo, Verbo, Imagen y persona intermedia en la Trinidad; lo apropiado (en lo que no vamos a detenernos ahora) es la sabiduría, la belleza,...

Como es de esperar el razonamiento parte de la conexión encarnación-redención del pecado, y busca ahí los argumentos de conveniencia: todo está visto en el marco de la reparación; en realidad es ésta la que ofrece luz para advertir la conveniencia de que la realice quien es en Dios Imagen, Verbo, Hijo... El orden interno de la argumentación (estrictamente basada en el dato de fe —texto bíblico y autoridad de San Agustín—, del que no se sale nunca) parte de la encarnación reparadora y se encamina hacia lo propio de la segunda persona trinitaria. ¿Qué congruencia dice la reparación del pecado con lo propio del Hijo? No se trata, en consecuencia, de encontrar en lo propio de la segunda persona trinitaria, como un *a priori* necesario, la razón de su encarnación. Así como no es separable en la reflexión cristológica de Tomás la encarnación de la redención del pecado, así tampoco cabe razonar en base a la realidad personal misma del Verbo —es decir, *ad intra* de Dios— la «condición de posibilidad» de la encarnación, pues no podemos probar el misterio trinitario de Dios.

El enunciado de los argumentos de conveniencia aportados es sencillo (que no es sinónimo de poco profundo) y tradicional. Conviene la encarnación redentora con la condición de *Imagen* de la segunda persona por el sujeto que iba a ser reparado: el hombre, crea-

do a imagen de Dios; convenía que la Imagen increada asumiera la imagen creada para repararla. Convenía que se encarnara el *Hijo* que es quien «nace» en el seno de la Trinidad, pues había de nacer en el tiempo para realizar la reparación; además convenía que quien es Hijo por naturaleza hiciese partícipes de la herencia (la filiación divina) a los llamados a ella por gracia. Convenía que fuese el *Verbo* en cuanto que manifiesta a quien lo dice, es decir al Padre (y la salvación, aunque no se diga aquí, es a través del conocimiento de Dios). Finalmente, convenía que se encarnase la *persona intermedia* en Dios porque el fin era la reconciliación del hombre con Dios. No se dice más: no se quiere decir más. Todo lo que se pudiera decir de más no tendría —para Tomás— fundamento revelado sólido.

El a. 3 plantea otro interrogante interesantísimo y siempre vivo en la reflexión teológica: *utrum Pater potuit carnem assumere, et etiam Spiritus Sanctus*, si hubiera podido encarnarse otra persona divina distinta del Hijo. La respuesta a esta cuestión hipotética es muy ilustrativa de la concepción que tiene Santo Tomás del hecho histórico real, es decir, de la real encarnación (redentora) del Verbo y de su consideración teológica. Como ya se ha indicado antes, el razonamiento gira en torno a la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* en Dios.

El texto de la *solutio* consiste en una reflexión referida a los agentes libres (Dios es el primero) cuyas acciones dependen de su voluntad y de su razón. Por *potentia absoluta* o infinita de Dios debe entenderse su omnipotencia, el poder divino como tal, sin más «limitaciones» que las que «impone» lo que es en sí mismo imposible, es decir, lo contradictorio, o lo que implicara defecto o imperfección. En la noción de *potentia ordinata*, en cambio, se contempla el infinito poder divino en cuanto ya adecuado o determinado a través de su sabiduría y de su voluntad a realizar, en el orden creado, unas obras y no otras. Desde esa (y alguna otra distinción o matización) concluye Tomás que la posible encarnación del Padre o del Espíritu Santo:

— no es inconveniente, pues no está fuera de la *potentia absoluta* divina (ya que no implica contradicción o defecto en la persona encarnada), y cualquiera de los tres en Dios son persona (*est enim eadem dignitas Patris et Filii, et eadem ratio personalitatis in utroque*),



— pero aunque no sea *ex se* inconveniente, su conveniencia no está dentro de lo que ha sido realizado *de potentia ordinata*, es decir, no pertenece a este orden real establecido por la sabiduría y la voluntad de Dios,

— la encarnación del Hijo, sin embargo, sí pertenece a este orden (en el que la potencia absoluta se realiza bajo esta forma de potencia ordenada), y aunque sea una realidad misteriosa por qué Dios lo ha querido así, lo cierto es que así ha sido y es lo más congruente; en cambio, la hipotética encarnación de otra persona que no fuera el Hijo, aunque no sea inconveniente *est de illis quae habent convenientiam propter ordinem alium a Dei sapientia institutum*.

En consecuencia, «*simpliciter concedendum est quod Pater potuit carnem assumere et similiter Spiritus Sanctus, loquendo de potentia absoluta*». (Y nada más que desde ese punto de vista, que es el realizable pero no realizado; si se hubiera realizado estaríamos en otra economía salvífica, de la que nada podemos decir).

Junto a la claridad y profundidad de esta argumentación, ¿se percibiría en este texto una cierta línea de separación entre la reflexión teológica sobre el misterio trinitario y sobre el misterio de la encarnación, como algunos han achacado a Tomás? ¿Deja de decir algo sobre Dios Trino la encarnación del Hijo si hubiera podido encarnarse otra persona? ¿Brotó de aquí el famoso «espléndido aislamiento» de la doctrina trinitaria, al que aludía Rahner?

Es claro que Padre, Hijo y Espíritu Santo son personas divinas —dice esa crítica— y que, bajo ese punto de vista, puede predicarse de ellos la misma *ratio personalitatis*. Pero, ¿no es propio del ser persona serlo de manera incommunicable? La reflexión de Tomás parece apoyarse sólo en lo absoluto de la noción de persona (*subsistens* —*distinctum*— *in natura divina*), y no se tiene tan en cuenta lo que cada persona tiene de *distinctum*. Esa es la crítica, que fácilmente se aceptaría por su aparente razón.

Ahora bien, al hacer esa crítica ¿se habrá calado suficientemente en la realidad que expresa el Aquinate con la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*?, ¿se habrá entendido, por tanto, la estructura de su pensamiento? En el fondo, lo que trata de expresar esa distinción es el orden de la economía de la salvación querido



por la sabiduría amorosa de Dios. Se está diciendo, y tratando de ilustrar, que existe una congruencia interna (es decir, fundada en la amorosa sabiduría divina) en esta concreta ordenación salvífica: lo que ha sucedido de hecho manifiesta misteriosamente dicha congruencia. Pero que esa misteriosa congruencia, indeducible para nosotros en cuanto fundada en el amor de Dios y que sólo podemos conocer e ilustrar a partir de su revelación histórica, sea más bien una congruencia razonable en base a nuestro conocimiento del ser de Dios, es algo que Tomás nunca dirá (aunque quizá tampoco lo excluya): no es ese su modo de concebir la teología.

Que la decisión gratuita y amorosa de Dios respecto de nosotros y de nuestra salvación lleva consigo *de hecho* la encarnación del Verbo y no de otra persona, no es lo mismo que decir que esa decisión gratuita exige necesariamente la encarnación del Hijo..., y que sólo así nos dice algo de la intimidad trinitaria. También nos dice algo lo que de hecho ha sucedido (e incluso lo mismo que se busca de la otra manera), pero no se pretende deducirlo a partir de un *a priori* intelectual. Desde donde está razonando Tomás es precisamente desde la absoluta indeducibilidad del amor divino, incluso conocida su manifestación histórica. En el fondo de este planteamiento de la cuestión, tan distintamente orientada en la cristología de Tomás y en la de Rahner, se encuentra hablando en general su diferente concepción de la teología y del método teológico, y más en particular su diversa concepción sistemática trinitaria. Tomás de Aquino no podría aceptar nunca como axiomático el *Grundaxiom* rahneriano.

En los textos de *S. Th.*, III, qq. 1-3, paralelos a los que acabamos de estudiar, las orientaciones de fondo son semejantes, aunque cambia en ocasiones la perspectiva de la argumentación. La novedad se encuentra principalmente en los matices. Veamos con brevedad lo más significativo.

—*S. Th.*, q. 1

Plantea directamente este texto la cuestión de la conveniencia de la encarnación, y como era de esperar —y puede verse en sus tres primeros artículos, únicos en los que vamos a detenernos—, está considerada desde la perspectiva de la reparación del pecado.

El artículo 1 (*utrum fuerit conveniens Deum incarnari*), plantea la cuestión de la conveniencia de la *encarnación de Dios* en general, y no la del Hijo, como también sucedía en el pasaje paralelo de *In III Sent.*. En esta ocasión, el punto de mira para responder afirmativamente es la condición divina de Sumo Bien, al que —si quiere comunicarse a la criatura— le es propio hacerlo de modo sumo. Se entiende que esa consideración de la conveniencia es más bien consideración de la no inconveniencia: no dice nada inconveniente respecto de Dios que, si quiere, se encarne...; es más: eso dice mayor conveniencia con su razón de Bien supremo...

El artículo. 2 (*utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari*), pasa desde la consideración de la conveniencia a la reflexión sobre la necesidad, y sitúa el punto de partida en el hecho real de la encarnación del Verbo, siempre asociada, pues esa es la lectura habitual que hace Tomás del misterio, a la reparación. La argumentación entra en el terreno de la *potentia ordinata*. En la respuesta se aprecian diversos elementos:

— no se referirá tanto al Verbo que se encarna cuanto al hecho de la encarnación de Dios, es decir, se reflexiona sobre la necesidad de un Dios-hombre para ofrecer una reparación adecuada por el pecado;

— para dicha reparación, la encarnación no puede ser considerada como medio *sine quo non* (o absolutamente necesario), pues Dios «*poterat per suam omnipotentem virtutem humanam naturam multis aliis modis reparare*»;

— lo cierto es, sin embargo, que no se dice cuáles serían esos medios —distinto de la encarnación sólo puede ser la no encarnación—, ni es posible pensarlos, pues estaríamos ya en otra economía de la salvación, para nosotros impensable; Dios podría, en efecto, procurar la reparación por otros muchos medios, pero al afirmar esa verdad estamos situándonos en otro campo —el de la *potentia absoluta*—, del que nada concreto podemos afirmar o negar;

— si la encarnación no es un medio absolutamente necesario, sí debe ser considerado al menos como relativamente necesario, entendiendo esta necesidad como la que es predicable —en la perspectiva de un fin alcanzable— del medio mejor y más conveniente; esta

mos ahora de nuevo en el terreno de la *potentia ordinata*, y aquí ya se pueden aportar diferentes argumentos de conveniencia, como hace Tomás, referidos en este caso a la promoción del hombre hacia el bien o a su apartamiento del mal;

— evidentemente se ha seguido en la respuesta el método ya conocido, sin hacer concesiones a otras posibles maneras de plantearse la cuestión, y sin pretender encontrar especulativamente razones fundadas en lo que no está expresamente revelado (como, por ejemplo, cuál es la esencia del pecado, cuál la distinción personal del Verbo...); no es que no existan otras razones: eso ni se afirma ni se niega, pero las aportadas son para el caso suficientes, conforme al método de reflexión seguido; es interesante, en este sentido, la frase final del *respondeo*: «*sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt, supra comprehensionem sensus humani*».

El artículo 3 (*utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset*) está concebido y resuelto con profundidad y brevedad. Sólo se pretende mostrar cómo, en opinión del Aquinate, los textos bíblicos —no acude aquí Tomás al testimonio de la tradición— inclinan la balanza más bien hacia una respuesta negativa, y en consecuencia, entre las diversas posturas teológicas existentes sobre este punto, una es la más plausible. Algunos aspectos destacables del texto son los siguientes:

— la opinión de Tomás está expuesta como tal, es decir, como algo que simplemente parece más conveniente (*magis assentendum videtur*), lo cual no obsta para que se sostenga con firmeza;

— la argumentación se basa en la indeducibilidad de la libre voluntad divina, que sólo puede ser conocida *a posteriori* en las fuentes de la revelación, y éstas dicen, para Tomás, que la razón de la encarnación está asociada al pecado del hombre; luego: «*convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset*»; es un argumento de conveniencia que se deduce de una lectura del misterio en el terreno de la *potentia ordinata*;

— ¿y si es leído el misterio en el terreno de la *potentia absoluta*?, en tal caso, como nada puede limitar el ejercicio de dicha infinita potencia, y la encarnación en sí misma es posible con indepen-



dencia del motivo, habrá que decir: «*potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari*»

— toda la argumentación está hecha desde el punto de vista de la «encarnación de Dios» y no de la del Verbo; ¿es éste un elemento significativo para entender el método seguido por el Aquinate en estos pasajes?; pienso que sí: contempla primordialmente la economía de la salvación (la encarnación redentora) como lo más conveniente para la salvación del hombre, es decir, para el fin querido por Dios: *conveniencia por razón del fin*, podríamos decir, pero no como algo realizado de la única manera conveniente, que sería ver una *conveniencia por razón del sujeto, que es Dios* —Tomás mira la *potentia ordinata* desde la *potentia absoluta* y no al revés, como es lógico—; no busca, por tanto, habitualmente razones de conveniencia en el sujeto; en ocasiones, no obstante, lo hace, y entonces aporta otros argumentos.

Dejamos al margen el análisis de la q. 2, en la que estudia Tomás si la unión se ha realizado en la persona del Verbo. Se muestra como es unión de las dos naturalezas en la persona, en cuanto persona (y no naturaleza), pero no se profundiza aquí en el significado de esa unión hipostática basado en la distinción personal del Verbo.

—S. Th., q. 3

En la q. 3 (*de unione ex parte assumentis*), después de estudiar si conviene a una persona divina asumir la naturaleza humana (es decir, si no es contradictorio con las respectivas nociones) (a. 1), y si es además posible (a. 2), analiza el Aquinate el hecho de la encarnación de una única persona trinitaria (a. 4), y cómo hubiera podido encarnarse cualquiera de ellas (a. 5), para llegar finalmente —a través de otros puntos— al a. 8 en que se plantea la conveniencia de que fuese el Hijo quien se encarnara.

Toda la cuestión está construida sobre los fundamentos ya mencionados, a los que se añade en este caso la noción que utiliza de «asunción» de la naturaleza humana: asunción, entendida —en base al hecho real de la encarnación— como acción divina personal en la que cabe distinguir su principio (el poder divino común a las tres)



y su término (la persona del Hijo). Desde esos presupuestos, considerado por tanto el problema desde la perspectiva de la *potentia absoluta* y a partir del concepto general de persona, predicable en su generalidad de cualquiera de las tres, es lógico concluir que cualquiera de ellas podría haberse encarnado. Pero esa conclusión no dice nada respecto al hecho real de la encarnación del Hijo, que es la única que se ha realizado.

Esta es, en cambio, la pregunta planteada en el a. 8 (*utrum fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum Sanctum*), analizada por Tomás con gran profundidad. El núcleo de su reflexión —formalmente ordenada en tres apartados: congruencia *ex parte unionis*, *ex fine unionis* y *ex peccato primi parentis*— es la condición del Verbo y la situación de pecado del hombre. La conveniencia de que fuera el Verbo quien se encarnase estriba en primer lugar en ser El *aeternus conceptus Dei et similitudo exemplaris totius creaturae*, por quien todo se hizo, y en particular el hombre creado a imagen de Dios. De ahí que sea más conveniente que la reparación de la desfiguración producida en esa imagen por el pecado, sea realizada a través de la unión con el Modelo. Está usando aquí Tomás una línea de argumentación tradicional, que en este punto habla, y de la restauración por el Verbo, que es la Imagen perfecta, de la imagen de Dios deformada en el hombre por el pecado.

Este razonamiento, sin embargo, está sólo insinuado en el texto del artículo, pero no desarrollado; tampoco se dice por qué la unión con el Verbo es reparadora de la naturaleza herida (o de la imagen deformada), para lo cual haría falta plantear al menos la cuestión de la naturaleza del pecado desde la perspectiva de la imagen. Por otra parte, al mencionar esa razón de conveniencia sin añadir que el Verbo encarnado ha muerto y ha resucitado, parecería que la reparación fuese simplemente realizada por la ascensión de la naturaleza humana, cuando es claro que no es esa la posición de Tomás. Es, en fin, un argumento bien orientado, aunque muy poco desarrollado. Algo más se añade en la segunda parte de este mismo argumento, basada en la condición del Verbo como Sabiduría, y en la perfección del hombre a través del conocimiento de Dios.

La segunda parte del razonamiento «*ex fine unionis, qui est impletio predestinationis*», recuerda en parte —sólo externamente, «en el

sonido de las palabras»— lo que más tarde dirá Escoto. Los predestinados, reflexiona Tomás, están llamados a la filiación adoptiva, y bajo ese punto de vista parece conveniente que «*ut per eum qui est Filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem*». El último argumento utilizado se construye *ex peccato primi parentis*, entendido como deseo desordenado de saber; en ese sentido, parece conveniente que fuera reparado por la misma Sabiduría divina.

Hasta aquí la exposición de la «lectura» teológica que hace Santo Tomás del misterio de la encarnación, realizada desde unos presupuestos perfectamente establecidos, a los que permanece fiel:

a) la gratuidad de la encarnación —sólo debida a la libre y amorosa voluntad divina— y la consiguiente «limitación» de la reflexión a las razones de conveniencia;

b) la inseparabilidad —conforme a las fuentes de la revelación— entre encarnación y redención del hombre herido por el pecado, con el consiguiente reflejo de esa unidad en la elaboración de los argumentos de conveniencia;

c) la distinción entre lo que Dios puede hacer respecto de las criaturas (*potentia absoluta*) y lo que de hecho ha querido realizar por medio de su sabiduría y su voluntad —como la encarnación redentora— (*potentia ordinata*); los argumentos de conveniencia están siempre elaborados desde esta segunda perspectiva, es decir, en esta concreta, y única real, economía de la salvación.

La expresión de su pensamiento es muy matizada y respetuosa con otras posturas teológicas. Se atiene al dato revelado, al hecho de la encarnación, y trata de reflexionar sin salirse de él. Eso hace que su reflexión, sea muy profunda pero no «especulativa», si entendemos con esa palabra la tendencia a buscar la conveniencia de la economía de la salvación no tanto en la revelación histórica de Dios cuanto en el ser mismo del Dios Trino. Tomás no se detiene a pensar en una conveniencia de ese tipo (*a priori*, podría decirse, aunque fuese pensada *a posteriori*, es decir *post revelationem*), que pretendiese ahondar en la naturaleza íntima de la Trinidad y del Verbo, para encontrar allí la razón de que éste se encarnase, dada la voluntad divina de darse así a los hombres... Se mueve en el plano de la econo-

mía de la salvación, y sólo piensa dentro de ese estricto marco de referencia: esta economía salvífica es no sólo el dato de partida para la reflexión sino, además, el único plano en el que se desarrolla. Ese es su método de trabajo, rigurosamente seguido, y sólo desde él cabe juzgar sus posturas y sus resultados.

#### 4. Sobre la reflexión cristológica de Duns Escoto

La lectura teológica que hace Escoto del misterio de la encarnación del Verbo, está realizada desde la perspectiva del *primado* o *primacía* de Cristo en la economía de la salvación. Este es el presupuesto teológico esencial de su reflexión, pues en dicho primado radica también, conforme a la visión escotista, la clave de comprensión del misterio salvífico, es decir, de la predestinación del hombre con Cristo y en Cristo a la salvación<sup>14</sup>.

El argumento central sobre el primado lo basa Escoto, en efecto, en su doctrina de la predestinación de Cristo. Su pensamiento sobre la predestinación en general, es semejante a la que desarrolla Santo Tomás<sup>15</sup>. En cuanto que es *ante praevisa merita*, puro don, pura benevolencia divina, antecede a la previsión del pecado de los ángeles y de los hombres. Más aún en el caso de Cristo, que es el más grande de los predestinados: su predestinación no depende de la previsión del pecado, sino que es pura manifestación del amor de Dios.

---

14. La bibliografía es abundantísima. Tres obras suficientemente profundas y expresivas —de tres franciscanos— son: J. F. BONNEFOY, *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, en «Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica», Milano 1957; F. S. PANCHERI, *Il primato universale di Cristo*, en «Problemi e figure della Scuola del Santo», Padova 1966 (en quien especialmente nos apoyamos para expresar la concepción escotista); J. B. CAROL, *Why Jesus Christus? Thomistic, Scotistic and conciliatory perspectives*, Manassas (Virginia) 1986. Como es lógico, la comprensión de la postura cristológica de Escoto requiere tener en cuenta diversos elementos de su pensamiento teológico general, que aquí, sin embargo, no pueden ser desarrollados. En concreto, debe señalarse la importancia de profundizar en su doctrina sobre la libertad y sobre el amor, y advertir que para él sólo en ellos se manifiesta la persona en su más alto y específico valor. La historia de la salvación sería ininteligible si no se atendiese a la libertad y al amor de Dios, de Cristo y del hombre.

15. Cf p. ej., S. Th., I, q. 23.



En uno de sus pasajes más significativos a este respecto, referido a la cuestión sobre «si Cristo fue predestinado para ser hijo de Dios», señalará Escoto que, si toda predestinación a la gloria precede absolutamente a cualquier previsión de mérito, «*multo magis est hoc verum de praedestinatione illius animae quae praedestinabatur ad summam gloriam.*» Y establece a continuación uno de sus argumentos característicos: «*Universaliter enim ordinate volens prius videtur velle hoc quod est fini propinquius, et ita sicut prius vult gloriam alicui quam gratiam, ita etiam inter praedestinos, quibus vult gloriam, ordinate prius videtur velle gloriam illi, quem vult esse proximum fini, et ita huic animae prius vult gloriam quam alicui alteri animae vult gloriam, et prius cuilibet alteri gloriam et gratiam quam praevideat illi opposita istorum habituum.*»<sup>16</sup>

El punto de apoyo de la argumentación es la noción de *ordinate volens*: quien ama ordenadamente el fin, ama también lo que es *fini propinquius*.. En virtud de eso debe decirse —y así lo hacen los discípulos de Escoto— que Dios ha querido a Cristo no sólo con independencia del pecado, y sin especial referencia a él, sino que ha querido a los hombres por razón de Cristo. Dios ha querido a Cristo como arquetipo, causa, fin, mediador de todos los predestinados.

Todo el orden natural ha sido querido por el sobrenatural, que tiene su origen y su meta en Cristo. El entero universo es querido por Dios en Cristo, que es el *summum opus Dei*. El es lo primero en la mente de Dios, el paradigma de cualquier otra comunicación en el orden creado (de la naturaleza o de la gracia). Para el teólogo franciscano, Cristo es, como ya hemos dicho, lo primero conocido y querido, y en El todo lo demás. Pero eso pide contar con una voluntad de comunicación por parte de Dios, previa a todo. Cristo es el «interlocutor» perfecto, y en El se crea y se predestina al hombre. La cuestión estriba en cómo entender esa voluntad de autocomunicación, y la infinita libertad divina opuesta a toda necesidad.

---

16. *Ordinatio* III, d. 7, q. 3; ed. Balic, 4-7; esta *Ordinatio* contiene su comentario al *Libro III de las Sentencias* de Pedro Lombardo, realizado en su docencia en Oxford (1298-1300) (*Opus oxoniense*) y en París (1300-1302) (*Opus parisiense*).

Se trata de una «lectura» del misterio fundada en bases muy distintas de las del Aquinate, aunque como es lógico en algunos aspectos básicos coinciden; por ejemplo, en el punto general de partida, que es en ambos el plan salvífico divino —la economía de la salvación—, aunque sea distinto el punto de mira, pues en Escoto es considerado antes de su realización, tal como estaba en la mente de Dios. Asimismo hay coincidencia en considerar como raíz de la relación entre Dios y las criaturas sólo el amor y la libertad divinas.

¿Cuál es el sentido del primado de Cristo, según los escotistas? Se suele atribuir al maestro, dirán, una comprensión del ser de Cristo, basada en el argumento de la perfección del universo, que no sólo no es exacta, sino que es más bien contraria a su pensamiento. Cristo no es para Escoto la cumbre de la creación, sino más bien su fundamento, su fin, su razón de ser. Y esto no por una exigencia del mundo, sino porque Dios ha querido libre y graciosamente que todas las cosas tengan en El su centro y su base. No ha sido querido lo más perfecto (Cristo) por lo menos perfecto (la entera creación), sino al revés: de acuerdo con el principio del *ordinate volens* el mundo y el hombre han sido queridos por razón de Cristo.

El más perfecto amante es necesariamente también la más perfecta obra divina: el que puede amar a Dios de manera perfecta. Cristo es quien puede dar la respuesta suprema al amor creador de Dios. En este sentido, los escotistas suelen señalar que el pensamiento de Escoto sobre el amor de Dios está muy alejado de una intelección neoplatónica del adagio «*bonum diffusivum sui*», en la que parecería afirmarse una necesaria exigencia en Dios de comunicación *ad extra*. Y en el mismo sentido, se subraya su rechazo a considerar a Cristo como una respuesta a ese «*bonum diffusivum sui*».

De hecho, ni la perfección intrínseca de Cristo ni la gloria que da al Padre deben ser consideradas como la razón primaria de la encarnación. La razón es el amor de Dios, difundido en todas las criaturas por Cristo y en Cristo, que es el *primum volitum*.

Este es el sentido de un texto de Escoto muy citado: «*Primo Deus diligit se, secundo diligit aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab illo qui potest eum summe diligere, loquendo de amore ali-*

*cuius extrinseci; et quarto praevidit unionem illius naturae quae debet eum summe diligere etsi nullus cecidisset»*<sup>17</sup>

Otro conocido pasaje de Escoto, muy semejante al anterior dice así: «*Iste fuit ordo in praevisione divina: primo enim Deus intellexit se sub ratione summi boni; in secundo signo intellexit omnes alias creaturas; in tertio praedestinavit ad gloriam et gratiam, et circa alios habuit actum negativum, non praedestinando; in quarto praevidit illos casuros in Adam; in quinto praeordinavit sive praevidit de remedio quomodo redimerentur per passionem Filii, ita quod Christus in carne, sicut et omnes electi, prius praevidebatur et praedestinabatur ad gratiam et gloriam, quam praevideretur passio Christi, ut medicina contra lapsum, sicut medicus prius vult sanitatem hominis, quam ordinet de medicina ad sanandum»*<sup>18</sup>

Se afirma, por tanto, el primado de Cristo, y en relación a él se sitúa la historia de la salvación. La noción de predestinación, con todo lo que implica respecto a la libertad divina y al orden, proporciona a Escoto la clave para contemplar el misterio. Esa predestinación de Cristo es como el centro de la historia de la salvación: el inicio y el fin de todas las obras de Dios. Toda la creación, todas las realidades naturales y todo don sobrenatural dependen de Cristo: su primado va como inscrito en todo lo que es. Pero la creación-salvación en Cristo no es una exigencia de la criatura, ni una necesidad esencial en Dios, sino el resultado de una libre elección amorosa divina. De ahí que la encarnación no pueda ser concebida como ocasionada, determinada por nada, ni siquiera por el pecado de Adán. La noción de predestinación lo excluye, como también lo excluye el *ordinatissime volens* que es Dios.

No es la encarnación, dirá Escoto, un *bonum occasionatum* (... *dico quod Incarnatio Christi non fuit occasionaliter praevisa*<sup>19</sup>;...;

17. *Opus parisiense*, Lib. III, d. 7, q. 4; ed. Balic, 13-15.

18. *Ordinatio*, III (suppl.) d. 19; cod. Assisi com. 137, fol. 161 v; ed. Vivès, Parisiis, 1894, XIV, 714.

19. «*Dico quod Incarnatio Christi non fuit occasionaliter praevisa, sed sicut finis immediate videbatur a Deo ab aeterno, ita Christus in natura humana, cum sit propinquior fini, caeteris prius praedestinabatur, loquendo de his, quae praedestinantur*» (*Ibidem*).



*dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi*<sup>20</sup>...), sino algo querido por Dios *ab aeterno*, antes de la previsión de otros acontecimientos. No es sostenible para Escoto que Adán hubiera sido predestinado a la gloria sin Cristo, y que luego tras el pecado hubiera sido predestinado a la gloria en Cristo... Esa es su postura, repetidamente expresada, dependiente por completo de su concepción del misterio de la predestinación, en cuanto contemplada en la mente y en la voluntad de Dios antes de su realización.

Esos «antes» y «después», esos «*primo*», «*secundo*», «*tertio*»..., esos famosos *signa rationis* o *instantia rationis* que podrían sonar a antropomorfismo, le han sido muy criticados a Escoto, principalmente por algunos tomistas<sup>21</sup>. Para los escotistas, sin embargo, la necesidad de distinguir un antes y un después en los decretos divinos se aclara mediante una simple referencia a la distinción entre orden lógico y orden ontológico. Los *instantia rationis* están dichos en el orden lógico, racional no temporal (en el sentido de que lo más perfecto es antes que lo menos perfecto, lo simple antes que lo compuesto,...), mientras que en el orden ontológico la causa es anterior al efecto<sup>22</sup>.

20. «*Dico tamen quod lapsus non fuit causa praedestinationis Christi. Immo etsi nec homo nec angelus fuisset lapsus, nec plures homines creandi quam solus Christus, adhuc fuisset Christus praedestinatus sic. Istud probo: quia omnis ordinate volens primo vult finem, deinde immediatius illa quae sunt fini immediatiora; sed Deus est ordinatissime volens: ergo sic vult. Primo ergo vult se; et post se immediate, quantum ad extrinsecam, est anima Christi; ergo primum post velle intrinsecam, voluit gloriam istam Christi; ergo ante quodcumque meritum et ante quodcumque demeritum praevidit Christum sibi esse uniendum in unitate suppositi*» (*Opus parisiense*, Lib. III, d. 7, q. 4; ed. Balic, 13-15).

21. Molina —que no andaba lejos de consideraciones semejantes— decía por ejemplo: «*exterminanda videntur instantia Scoti...*» (*Comment. in primam Divi Thomae partem*, q. 23, disp. 1, memb. 7; ed. Venetiis, 1602, I, 334).

22. Otra razón aducida por el escotismo estriba en la relación entre *ordo intentionis* y *ordo executionis* en el plano de la salvación. El segundo completa plenamente al primero en la situación escatológica, y sólo conocemos el *ordo intentionis* en el desarrollo del *ordo executionis*, por la revelación, pues en cuanto acción libre no podemos deducirlo *a priori* en Dios. Esa consideración del misterio final nos habla del Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza, como hijos en el Hijo, gozando de la comunión intratrinitaria. Es la perfección final, desde la que debe ser entendido el plan divino y la referencia de todas las criaturas a Cristo. Si Cristo es el *primum in ordine essendi*, es también el *primum in ordine cognoscendi*: el supremo principio de inteligibilidad de toda la realidad creada, natural y sobrenatural. El argumento es intachable.

Así, pues, Cristo es lo primero querido, la causa de nuestra creación y divinización, del *exitus-reditus* de la criatura. La encarnación no presupone el pecado, sino la libre voluntad de Dios. Como efecto fundamental de la encarnación debe ser señalada la elección-adopción-divinización del hombre en Cristo, y no la superación del pecado. Su efecto respecto de nosotros es concebible en todo caso, dirán los discípulos de Escoto, como superación de una deficiencia o limitación metafísica (la condición creatural del hombre, quien pasa a ser hijo de Dios en Cristo), pero no de una deficiencia moral.

Luego esta economía salvífica es esencial y primariamente un *ordo amoris*, debido a la libre, gratuita e incondicionada comunicación de la vida divina *in Christo Iesu*. Debería ser evitada, en consecuencia, dirán los escotistas, la terminología de los «fines» o «motivos» de la encarnación y todo planteamiento de cuestiones hipotéticas. No hay más «motivo» que la libertad y el amor divinos: el *ordo amoris* es la única razón de la encarnación del Verbo.

¿Qué es entonces la redención realizada por Cristo? ¿Cómo considerarla teológicamente? Escoto la contempla dentro de su perspectiva cristológica general, como un aspecto de su visión del misterio de la encarnación. El pecado no ha de ser tenido como punto de partida, sino como situación de hecho —consecuencia de la limitación y falibilidad del hombre— en la que es realizada la función divinizadora de la encarnación. La redención del pecado es consecuencia de la aplicación del poder de la encarnación al hombre en su situación real, que no es sólo un estado de limitación y de posibilidad de pecar, sino de actual caída.

Pero eso no altera la postura básica sobre la encarnación como puramente debida al amor de Dios. La muerte y la resurrección de Cristo no fueron necesarias por el pecado, sino por el *ordo amoris*: no por la «lógica del pecado y de la satisfacción», sino por la lógica del amor de Dios. No es la justicia divina la que demanda necesariamente la muerte satisfactoria del hombre-Dios, sino el puro amor divino que ha querido esa modalidad del misterio de la encarnación redentora: «*Omnia huiusmodi quae facta sunt a Christo circa redemptionem nostram, non fuerunt necessaria, nisi praesupposita ordinatione divina quae sic ordinavit fieri, et tunc tantum necessitate consequentiae*

*necessarium fuit Christum pati: sed tamen totum fuit contingens simpliciter, et antecedens et consequens*<sup>23</sup>».

La tesis central de Escoto en toda la cuestión de la encarnación ya la conocemos: en la presente economía de la salvación, Cristo es el primer predestinado y la causa ejemplar, eficiente y final de la elección y predestinación de todos los demás. El no es por razón de las criaturas, sino las criaturas por razón de El. Pero, ¿por qué las *auctoritates* (como Buenaventura y Tomás, por ejemplo) se inclinan a sostener que Cristo no hubiese venido si el hombre no hubiese pecado? Más aún, ¿por qué la pasibilidad del Verbo encarnado?

Escoto entiende que si el hombre no hubiera pecado Cristo no hubiera venido *ut redemptor et ut passibilis*, pero hubiera venido igualmente<sup>24</sup>. En su pensamiento sobre el misterio de la encarnación del Verbo se subraya la distinción entre la «sustancia» del misterio (la predestinación de Cristo, absolutamente primera, anterior a las criaturas y al pecado), y su modo de realización (la redención por la sangre) querido después de la previsión del pecado. «*Christus non venisset ut redemptor nisi homo cecidisset*», «*nec redemptor fuisset nisi homo peccasset*», son fórmulas que expresan bien la postura escotista. La pasibilidad no es demandada por la encarnación; el pecado tampoco la exige; todo es absolutamente gratuito y por amor<sup>25</sup>.

Así pues, la modalidad pasible de la encarnación ha sido querida por Dios «después» de la previsión del pecado de Adán. La pa-

23. *Ordinatio III*, d. 20, q. un; ed. Vivès, XIV, 737.

24. «*Omnes auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor, nisi homo cecidisset, nec forte ut passibilis, quia non fuit aliqua necessitas ut illa anima a principio gloriosa, cui deus praeoptavit non tantum summa gloriam, se etiam coëvam illi animae, quod unita fuisset corpori passibili. Sed nec fuisset redemptio, nisi homo peccasset, faciendae; sed non propter illam solam videtur Deus praeordinasse illam animam ad tantam gloriam, cum illa redemptio sive gloria animae redimendae non sit tantum bonum, quantum est illa gloria animae Christi; nec est verisimile tam summum bonum in entibus esse tantum occasionatum propter minus bonum solum, nec est verisimile ipsum prius praeordinasse Adam ad tantum bonum quam Christum, quod tamen sequeretur. Immo et absurdius ulterius sequeretur, scilicet quod praeordinando Adam ad gloriam, prius praevidisset ipsum casurum in peccatum quam praeordinasset Christum ad gloriam, si praeordinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum*» (*Ordinatio III*, d. 7, q. 3; o. c. en n. 16).

25. «*Ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fuit, et quia voluit hominem amplius teneri Deo*» (*Ordinatio III*, d. 20, q. un; ed. Vivès, XIV, 738).



sión y la muerte de Cristo, al menos de hecho, han sido queridas como satisfacción por el pecado: así lo ha dispuesto la libre voluntad divina, sin ninguna necesidad de satisfacción condigna.

No faltan críticas a esta posición, que ven en ella una cierta falta de congruencia. ¿No se está «subordinando» la pasión-muerte de Cristo al pecado? ¿No va esto en contra del principio fundamental del primado? Aunque el pecado sea concebido sólo como condición *sine qua non* y no tanto como «causa» de la muerte de Cristo, ¿no se está afirmando un nexo causal entre ambas cosas? ¿Cabe, en fin distinguir entre sustancia y modalidad pasible de la encarnación como dos actos de la voluntad divina, uno anterior y otro posterior a la previsión del pecado? La predestinación de Cristo, y en El de las demás criaturas, debe ser entendida como un simple acto de la voluntad divina, que se extiende tanto a la sustancia como a la modalidad de su realización. Ahora bien, si la predestinación de Cristo ha sido querida antes de la previsión del pecado, pero Cristo es querido también al mismo tiempo como redentor, nos encaminamos hacia una cierta contradicción, pues ser querido como redentor exige ser querido después de la previsión del pecado. Y eso compromete seriamente el sentido de la doctrina sobre el primado.

Esta dificultad sólo puede ser resuelta con claridad desde una perspectiva más amplia del misterio de Cristo. Para enfrentarse con éxito a ella sería preciso una clarificación teológica de la noción de salvación del hombre en Cristo, en la que se distinguiese entre salvación en su sentido pleno (en su dimensión escatológica), y en su sentido temporal, como liberación del pecado, como destrucción del obstáculo que impide dicha salvación (dimensión histórica). Si se emplean como sinónimas las nociones de salvación y redención, y si ésta se toma simplemente en el segundo sentido indicado, no parece posible superar las dificultades antes apuntadas. La redención como dimensión histórica de la salvación, pide ser razonada en su necesaria unidad con la dimensión escatológica o plena de la salvación que nos ha alcanzado Cristo.

El problema, por llamarlo así, de la noción escotista del primado radica en que incluye implícitamente la consideración de la salvación del hombre en Cristo en su sentido escatológico pleno (predestinación con El y en El a la gloria), mientras que la noción

de redención —la misma que en los demás autores de su tiempo—, le conduce a considerar la salvación sólo en su sentido histórico: como redención del pecado. Y desde ahí es imposible evitar las dificultades señaladas, porque esa doble perspectiva —si no se evita expresamente— es ya una dificultad. Se advierte, en efecto, en la postura escotista una cierta vaguedad en el modo de tratar la relación entre la dimensión de eternidad del misterio de Cristo (la eterna decisión divina de la predestinación de Cristo, «seguida» de la predestinación de los hombres en Cristo) y su dimensión temporal (la encarnación histórica del Hijo).

La pregunta por la encarnación puede ser respondida diciendo simplemente: «por el amor de Dios al *summum opus Dei*, que es Cristo como Hijo encarnado y primer predestinado dentro del plan salvífico eternamente dispuesto por Dios». Pero tal respuesta sólo tiene sentido si se contempla la obra salvífica divina en sí misma, como al margen de la historia real en la que el Hijo de Dios se ha hecho verdadero hombre para salvación de los hombres. Aunque Cristo y la salvación plena en Cristo sean, objetivamente, más grandes que esta historia de libertad humana y de pecado en la que El realiza su función de Salvador, lo cierto es que ni Cristo ni su salvación son nada al margen de esta historia real de los hombres. Sólo en ella es el Hijo de Dios verdadero hombre, y sólo a través de ella se realiza la salvación.

Todo lo que se diga sobre Cristo y sobre el efecto escatológico de su acción salvífica, no debe ser pensado en manera alguna como haciendo abstracción de la historia. Si queremos hacer afirmaciones fundadas en lo revelado, hay que aceptar primero que la revelación es histórica: verdaderamente histórica. Hacer abstracción de lo histórico, siquiera fuese puramente metodológica, y querer seguir hablando en base a la revelación sería a la larga inaceptable, pues la vaciaría de sentido. Así, pues, al reflexionar sobre el significado teológico del misterio del Verbo encarnado y redentor, no es suficiente considerar el punto de partida eterno —el amor divino predestinante de Cristo y de todo en Cristo—, y el punto final escatológico —la plenitud de la salvación—, como si sólo en ellos consistiese la sustancia del misterio. Se debe también procurar dar razón del camino intermedio entre ambos puntos, que hemos conocido en las fuentes de

la revelación, y tratar de iluminar cuanto se pueda el misterio de esos dos puntos transhistóricos, «unidos» por el verdadero camino histórico de vida, muerte y resurrección del Verbo encarnado. Si no nos esforzásemos en meditar sobre el misterio en esta real economía salvífica, se nos escaparía ya de entrada su significado revelado. Y cuando asentamos los pies en el suelo de la revelación histórica, brotan desde la fe numerosas preguntas teológicas, que deben ser aceptadas y meditadas.

¿Porqué la eterna decisión divina de crear al hombre para la salvación, para gozar de la comunión trinitaria, que según sabemos en la fe —pues es indeducible *a priori*— consistirá en ser hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo, ha requerido *inseparablemente* en la real situación histórica del hombre en pecado: a) la encarnación de una persona divina, b) que es el Verbo, c) para vivir, morir y resucitar, y d) volver al Padre para venir de nuevo a juzgar a vivos y muertos? Muchos son, como se ve, los aspectos a meditar por la teología, pero quizá sea lo más importante subrayar la inseparabilidad de todos ellos. Y en ese sentido, más vale esforzarse en reflexionar sobre la misteriosa conexión entre encarnación y pecado —que no consiste en empobrecer el misterio de la encarnación viéndola como puro remedio al pecado—, que dejar de subrayarla. Eso no está presente en la posición de Escoto, y le traerá dificultades.

Es elogiable, sin embargo, la fuerza con que acentúa la gratuidad del amor de Dios y la grandeza del Verbo encarnado. En cuanto mirada teológica profunda sobre el misterio de Cristo y vía abierta a una mayor intelección, lo esencial de la concepción escotista —su acentuación del primado o primacía de Cristo, fórmula ésta que, a mi entender, dice menos de lo que esa doctrina quiere subrayar— tiene sumo interés. Pone acertadamente el énfasis en un punto central de la doctrina revelada y, en consecuencia, también central para la reflexión cristológica y antropológica. Cristo, Verbo encarnado, es el punto de partida y de llegada de la donación de la Trinidad a los hombres; en El hemos sido amados «antes de la creación del mundo», y creados para alcanzar la salvación escatológica, que es participación en la comunión trinitaria. Cristo es el primer Amado por Dios, y el primer Adán: ahí radica la grandeza inefable de su misterio, del que todos participamos



## 5. La «lectura» rahneriana de la encarnación del Verbo

No puede comprenderse la cristología rahneriana, y más en concreto su explicación sobre el significado de la encarnación del Verbo, sin ponerla en relación con su concepción sobre la *autocomunicación de Dios*<sup>26</sup> al hombre.

Para Rahner la autocomunicación divina a la criatura ha de ser concebida «como un acto de la más alta libertad personal de Dios, que descubre su más profunda intimidad en un amor absoluto y libre. En consecuencia, la teología cristiana entiende tal autocomunicación como absolutamente gratuita, esto es, «indebida». Por otra parte, y en conexión con su absoluta gratuidad, es vista como acción absolutamente primera, originaria: «antecedente a una eventual clausura culpable ante Dios por parte del sujeto finito, de tal modo que la autocomunicación de Dios, no sólo como superación de una clausura culpable de la criatura (como gracia perdonante), sino más bien ya anticipadamente, es el milagro indebido del libre amor de Dios que hace de Dios mismo el principio intrínseco y el 'objeto' de la realización humana de la existencia»<sup>27</sup>.

Esta última afirmación recuerda en sus primeras frases la posición fundamental de Escoto, en cuanto que en ella se considera la autocomunicación —quizá pudiéramos decir la salvación, que es su efecto— en su dimensión absolutamente primera, anterior al pecado. Pero, como se aprecia en la frase final, el pensamiento rahneriano dista mucho en lo esencial del escotista. Esa concepción del autocomunicarse divino como un hacerse Dios mismo «principio intrínseco» del existir humano, marca una clara diferencia.

---

26. Cf. la sección IV del «*Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*», Freiburg in Br. 1976, titulada: 'El hombre como el evento de la autocomunicación libre y perdonante de Dios'. Las páginas que se citan en las siguientes notas pertenecen a la edición castellana de esa obra (*Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979), aunque la traducción está a veces retocada. Hemos tratado ya algunos aspectos de la teología rahneriana en *Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria sistemática*, Scripta Theologica 23 (1991) 69-123, de donde nos permitimos retomar algunas ideas.

27. *Curso fundamental sobre la fe*, 155.

El teólogo alemán da forma racional a la autocomunicación divina hablando de un «transformarse» Dios en el constitutivo más íntimo del hombre<sup>28</sup>, sin dejar de ser Dios<sup>29</sup>, concepción en sí misma compleja, donde la validez depende de cómo se entienda esa «transformación». Para entenderla como él lo hace, es preciso conocer su concepción antropológica básica, pues —en una forma de pensamiento no exento del peligro de circularidad— la autocomunicación divina es para el hombre y el hombre para la autocomunicación. No se puede entender una cosa sin otra. «El ser espiritual del hombre es ya puesto de partida creativamente por Dios porque Dios quiere comunicarse a Sí mismo: la creatividad eficiente de Dios se pone en movimiento porque Dios busca darse a sí mismo por amor. En nuestro orden concreto la transcendencia del hombre es ya querida de antemano como el espacio de una autocomunicación por parte de Dios, en quien sólo alcanza tal transcendencia su cumplimiento total. El vacío de la criatura transcendental existe en el único orden real, porque la plenitud de Dios crea ese vacío con el fin de comunicarse a ella misma»<sup>30</sup>.

Entendido, pues, el hombre como «el evento de la autocomunicación absoluta y perdonante por parte de Dios»<sup>31</sup>, dicha autoco-

---

28. «Cuando hablamos de autocomunicación por parte de Dios, no debemos entender ese término en el sentido de que Dios, en una revelación cualquiera, haya dicho alguna cosa sobre sí. El término 'autocomunicación' pretende significar realmente que Dios en su realidad más propia se transforma en el constitutivo más íntimo del hombre mismo. Se trata, por tanto, de una autocomunicación o autoparticipación óntica por parte de Dios. Sin embargo, tal carácter 'óntico' —y esta es la otra cara de un posible malentendido— no ha de ser concebido en un sentido puramente objetivista, casi cosista-material. Una autocomunicación por parte de Dios, misterio absoluto y personal, hecha al hombre, ser de la transcendencia, indica de partida una comunicación hecha al hombre como ser personal espiritual. Lo que queremos evitar ante todo es tanto el malentendido de un simple discurso sobre Dios —aunque hubiese sido realizado por Dios mismo—, como el de una autocomunicación por parte de Dios pensada en una manera puramente objetiva y cosista» (cf *Ibid.* 147-148).

29. «Autocomunicación divina significa, pues, que Dios puede comunicarse en Sí mismo a lo no divino, sin cesar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre cese de ser el existente finito, distinto de Dios» (*Ibid.* 151).

30. *Ibid.* 155-156.

31. «Cuando decimos que 'el hombre es el evento de la autocomunicación absoluta por parte de Dios', debemos decir al mismo tiempo (...) que Dios está presente para el hombre en su absoluta transcendentalidad no sólo como el horizonte y el

municación divina significa que lo «comunicado o participado es realmente Dios en su propio ser y, por tanto, que la comunicación consiste en un aprehender y poseer a Dios en la visión inmediata y en el amor»<sup>32</sup>. Lo cual, expresado en términos de causalidad divina, adquiere esta formulación: «Para entender esta autocomunicación de Dios al hombre es de importancia decisiva el hecho de que el donador es en sí mismo el don, el donador se da en sí mismo y a través de sí mismo a la criatura como cumplimiento suyo. (...) Pero lo propio de esta autocomunicación divina es una relación entre Dios y el existente finito que puede y debe ser concebida en analogía a un tipo de causalidad en la que la 'causa' se convierte en principio constitutivo intrínseco de la realidad causada. (...) Si Dios mismo en su realidad más propia y absoluta y en su gloria es el don mismo, quizás podamos hablar entonces de una relación de causalidad formal como distinta de una causalidad eficiente. (...) En el plano conceptual se puede decir que en la autocomunicación Dios, en su ser absoluto, se relaciona con el existente creado como causa formal, es decir, que El, en la criatura, originariamente no produce ni realiza algo distinto de sí, sino más bien que, comunicando su propia realidad divina hace de ella el constitutivo del cumplimiento de la criatura»<sup>33</sup>.

Con estas ideas como presupuesto, estamos en condiciones de aproximarnos a la postura cristológica rahneriana básica, es decir, a

---

origen absoluto de tal transcendencia (...), sino también que se da en Sí mismo» (*Ibid.*, 151).

32. *Ibid.* 149. O bien, en otras palabras: «Al decir que Dios se nos da en una autocomunicación absoluta, decimos que tal autocomunicación divina tiene lugar en el modo de cercanía (y no sólo en el modo de presencia distanciadora como horizonte de una transcendencia), en el que Dios no se convierte en algo categorial, sino en el que está realmente presente como uno que se comunica y no sólo como horizonte lejano, nunca aferrable, asintótico respecto de nuestra transcendencia.» (*Ibid.*, p. 151).

33. *Ibid.* 152-153. Esta caracterización, como causalidad formal, del tipo de causalidad que está en juego en la autocomunicación divina es una tesis difícil de Rahner. Su concepto de autocomunicación, ligado necesariamente con el de hombre, y su comprensión de la gracia como increada, no permite otra salida. (Una causalidad eficiente no cabe en esa concepción, porque el efecto sería algo creado). El problema que plantea una *causalidad formal* estriba en explicar cómo Dios en su propia realidad puede constituir el cumplimiento de la criatura, sin que Dios deje de ser Dios y sin que la criatura deje de ser criatura. Es evidente que lo único que tiene parecido con eso es la *unión hipostática*.



su pensamiento sobre lo que significa la encarnación de Dios<sup>34</sup>. La cuestión está desarrollada, como es habitual, según el método antropológico-trascendental, es decir, como *crisología trascendental*. Consiste ésta esencialmente en una reflexión que, partiendo de la doctrina de fe sobre Cristo como Dios y hombre, sea capaz de dar razón de las condiciones de posibilidad para que pueda realizarse.

El punto de mira es la antropología trascendental del Autor, es decir, su específica comprensión del hombre finalizado y orientado por Dios hacia la participación en el misterio trinitario. El hombre es para Rahner, como ya hemos dicho, el existente necesariamente trascendental, que en cualquier acción categorial de conocimiento y libertad está ya más allá de sí mismo y del objeto categorial: proyectado hacia aquel Misterio incomprensible que todo lo sostiene y que es llamado Dios. La autocomunicación de Dios al hombre, en quien se dan en unidad la historicidad y la trascendencia, se realiza en forma histórica: en la historia.

¿Cómo es posible que Dios, en una revelación histórica, pueda revelar no ya algo de sí mismo, sino a sí mismo? ¿Cómo puede el hombre tener esperanza de alcanzar el Misterio absoluto? La respuesta a esos interrogantes está en la realidad histórica de la encarnación del Verbo. Por ella existe aquí y ahora, en la historia, un Salvador absoluto —que estaba ya presente como fin en toda la dinámica de la autodonación divina, desde la creación—, en quien la autocomunicación divina ha sido ya establecida irrevocablemente, y puede ser reconocida como irrevocable. La autocomunicación histórica de Dios y su aceptación por parte del hombre son ya en el Verbo encarnado un hecho irreversible: en El se dan ambas al mismo tiempo en su punto culminante.

Ese es el contexto en el que se plantea Rahner la pregunta sobre qué significa que «el Verbo se ha hecho hombre», que tiene dos partes: a) estudiar en el predicado de esa frase qué significa hacerse hombre (el Verbo *se ha hecho hombre*), y b) estudiar en el sujeto cómo ese «devenir de Dios» es posible, y por qué el Verbo (*el Verbo*

---

34. Cf *Grundkurs des Glaubens*, sección VI, capítulo 4, titulado precisamente: «¿Qué significa 'encarnación de Dios'?».

se ha hecho hombre). Se trata de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de esa verdad de fe, a partir de lo que son Dios y el hombre.

La doctrina de fe confiesa la encarnación del Verbo divino, y no de las otras dos personas de la Trinidad. Interesa, por tanto, subrayar ese hecho y tratar de penetrar en su significado teológico. En este punto, que está muy presente en el planteamiento teológico rahneriano<sup>35</sup>, su cristología se sitúa de entrada en un plano diferente al de los dos autores anteriormente estudiados. La diferencia no radica en que las cristologías de Tomás o Escoto no partan de la misma verdad de fe, sino en la distinta perspectiva metodológica y sistemática con que los tres la afrontan, perspectiva conforme en cada uno de ellos a la noción de salvación que inmediatamente consideran.

No es lo mismo fijar la atención en la dimensión histórica de la salvación —asociada a la redención del pecado—, como hace el Aquinate, que fijarla con Escoto en la dimensión escatológica. Pero ambas miradas teológicas sobre la salvación, de las que depende la correspondiente mirada teológica sobre el Salvador, son a su vez distintas de la rahneriana, en la que se contempla la salvación como plenitud de la autocomunicación histórica de Dios y como, idénticamente, plena realización del hombre. Tomás y Escoto contemplan metodológicamente el misterio de la salvación desde el misterio del Salvador (como redentor del pecado o como primer predestinado), mientras que Rahner obra a la inversa: contempla la salvación cristiana desde la figura del Salvador absoluto, conceptualmente construida desde su antropología trascendental.

---

35. «Desde Agustín en adelante la teología escolar se ha habituado a pensar como algo obvio que cualquiera de aquellos infinitos Tres que llamamos las personas de la única divinidad, pueda devenir hombre, supuesto que lo quiera. Con un tal presupuesto, 'Palabra' de Dios no significa en nuestra proposición de cara a su comprensión mucho más que si se tratase de cualquier otro sujeto divino, de una hipóstasis divina. Entonces, tal proposición, para decirlo con una formulación clásica, significaría propiamente sólo esto: «Uno de la Trinidad se ha hecho hombre». Pero con este presupuesto no se tiene en verdad necesidad de saber algo más preciso, algo que se refiera de manera propia únicamente a la Palabra de Dios, a fin de comprender la proposición de la que tratamos». (*Curso fundamental sobre la fe*, 255-256).

Por eso, aunque los tres tendrán en cuenta la misma verdad de fe («el Verbo se ha hecho hombre»), los acentos teológicos que ponen son muy distintos desde el principio, y a Rahner, en concreto, le interesa acentuar desde el primer momento que ha sido el Verbo divino quien se ha encarnado: «Si precisamente en el significado y en la esencia del Verbo de Dios estuviese implícito que él —y únicamente él solo— es aquel que inicia y puede iniciar una historia humana, en la que Dios se asimile el mundo de tal modo que éste se convierta no sólo en una obra puesta por El sino más bien en su misma realidad, entonces pudiera ser que entiendiéramos qué es la encarnación sólo cuando entiendiéramos lo que propiamente es el ‘Verbo’ de Dios, y que sólo entendamos en una medida suficiente qué es el Verbo de Dios si sabemos qué es la encarnación»<sup>36</sup>.

La tesis que aquí se sostiene, aunque el enunciado sea en forma condicional, es que existe una relación biunívoca necesaria entre el Verbo y la encarnación. La encarnación de Dios, entendida como plenitud de su gratuita autocomunicación y de la realización del hombre como apertura a la trascendencia, es algo que ha de suceder en el Verbo. Se sostiene en esas palabras que hay una exigencia fundada en lo que es el Verbo. El argumento de fondo sería: la encarnación salvífica ha tenido lugar históricamente así por razón del Verbo, luego la «comprensión» de uno de esos dos elementos permite la comprensión del otro..., si bien estamos ante un misterio<sup>37</sup>.

Es un texto difícil, en el que se ponen en juego muchos conceptos, aunque fundamentalmente todos dependan de uno, el de hombre en la perspectiva del autor —y utilizado conforme a su método teológico característico: conocer a Dios a partir de la estructura trascendental del hombre—, escribe Rahner: «Para comprender el

---

36. *Ibid.*, 256.

37. Dejando a salvo, por supuesto, la gratuidad de esta economía de la salvación, hay, sin duda, algo muy cierto en la argumentación rahneriana. Sin embargo, es claro que se deben introducir más elementos en la reflexión teológica, porque los hay también en la revelación del misterio de la encarnación del Verbo. Concretamente, conviene señalar no sólo que el Verbo se ha hecho hombre, sino también que esa encarnación ha ido seguida en la economía de la salvación de la muerte de Cristo y de su resurrección. Y esa muerte y esa resurrección del Verbo hecho hombre han sucedido no sólo por haberse hecho hombre, sino porque existe realmente el pecado y sus consecuencias.



sujeto de nuestra proposición ('el Verbo se ha hecho hombre') debemos tomar en consideración su predicado y reflexionar sobre dicha proposición: Dios se ha hecho hombre. Sólo en ella comprendemos qué puede significar Palabra de Dios. No ya porque cualquier persona divina pueda hacerse hombre, sino más bien por razón de la proposición: 'Dios ha prometido venir en contacto directo con nosotros precisamente de manera histórica como hombre', comprendemos que Dios, fundamento originario incomprensible —llamado Padre— posee realmente un Logos, es decir la «prometibilidad» histórica de él-mismo-en-sí a nosotros, comprendemos que este Dios es la fidelidad histórica y, en este sentido, el Verdadero, el Logos»<sup>38</sup>.

El Logos de Dios es su autoconocimiento, su Verdad de Padre, de Amor y de donación. Que el Logos se haga hombre, que se haga plenitud de lo que es ser hombre, es decir, plenitud de la pura apertura a la transcendencia, es la realización plena de la prometida donación del Padre al hombre. Y esto a su vez muestra que Dios posee un Logos, es decir, que Dios tiene capacidad de expresar su propia Verdad y comunicarse desde ella.

¿Qué significa 'hacerse hombre?', ¿qué es el hombre? Desde su visión antropológica, concebido el hombre como condición de posibilidad de una autocomunicación divina, el razonamiento rahneriano sigue la siguiente ruta: «Podemos decir qué es el hombre sólo si decimos aquello hacia lo que él va y aquello que viene hacia él. Eso, en el caso del hombre como sujeto transcendental, es precisamente lo ilimitado, lo anónimo y en el fondo el misterio absoluto que llamamos Dios. El hombre, por tanto, es en su misma esencia, en su misma naturaleza el misterio, no porque él sea la plenitud infinita (que es inagotable) del misterio hacia el que tiende, sino porque en su propia esencia, en su fondo originario, en su naturaleza es orientación (...) hacia esa plenitud»<sup>39</sup>.

Al señalar en este pasaje lo que entiende por *hombre*, nos acerca Rahner al meollo de su pensamiento cristológico. El hombre está

---

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, 256-258.

aquí «definido» como apertura ilimitada al Misterio absoluto; sólo en esa orientación queda expresada su naturaleza, que se realizará plenamente, en consecuencia, sólo cuando alcance aquello a lo que tiende: «Si la naturaleza humana es tal —orientación (pobre, llena de interrogaciones, como vacío de por sí) hacia el misterio permanente llamado Dios—, comprendemos entonces ya más claramente qué significa: Dios asume una naturaleza humana como naturaleza suya. Esta naturaleza indefinible, cuyo límite —cuya «definición»— es la orientación ilimitada hacia el misterio infinito de la plenitud, llega cuando es asumida por Dios como realidad propiamente suya, allí donde siempre tiende en razón de su propia esencia»<sup>40</sup>.

Hablando siempre desde la perspectiva de lo que es 'hacerse (Dios) hombre', esas palabras manifiestan que el hecho de la encarnación histórica no es contemplado teológicamente por Rahner sólo como «algo» de Dios, sino también como «algo» del hombre: su plenitud realizada, su destino alcanzado. Así lo expresan más agudamente estas otras: «La encarnación de Dios es el caso supremo de la actuación esencial de la realidad humana, actuación consistente en el hecho de que el hombre es aquel que se abandona al Misterio absoluto que llamamos Dios. Quien comprenda rectamente qué significa *potentia oboedientialis* a la unión hipostática, qué quiera decir propiamente asumibilidad de la naturaleza humana por parte de la persona del Verbo de Dios y en qué consista tal asumibilidad, quien comprenda que sólo una realidad espiritual-personal puede ser asumida por Dios, éste sabrá qué esa *potentia oboedientialis* no puede ser una facultad más junto a las otras posibilidades del ser humano, sino que es objetivamente idéntica a la esencia del hombre»<sup>41</sup>.

Eso es en último extremo, en el fondo más profundo del pensamiento rahneriano sobre el hombre, definido como potencia obediencial a la unión hipostática. Esto significa dos cosas. En primer lugar, que el hombre ha sido concebido por Dios desde su voluntad previa de autocomunicación: «La criatura, en base a su esencia más íntima y profunda, debe ser concebida como la posibilidad del po-

---

40. *Ibid.*, 259.

41. *Ibid.*, 259-260.

der-ser-asumida, del ser-material para una posible historia de Dios. Al crear la criatura, en el ponerla fuera de la nada en su realidad propia, distinta de El, Dios la esboza como la gramática de una posible automanifestación divina»<sup>42</sup>. Pero también, en segundo lugar, que desde esa voluntad de autocomunicación, el hombre no podía ser concebido de otra forma: «Y El no la podría proyectar de manera diversa ni siquiera aunque de hecho callase, porque también este silencio por parte de Dios presupondría siempre oídos que escuchan su mutismo»<sup>43</sup>.

En las dos partes de esa tesis sobre el hombre como evento de la autocomunicación divina, se encuentra también la clave más profunda del pensamiento rahneriano sobre el misterio de la encarnación. El Verbo encarnado es el lugar histórico de la plena autocomunicación divina en la plena realización del hombre como unidad hipostática divino-humana<sup>44</sup>. El hombre en quien ha tenido lugar es Cristo, Salvador absoluto pues en él se ha hecho realidad histórica irreversible la eterna voluntad de salvación. Como posición cristológica fundamental este pensamiento, tan alejado de las cristologías anteriores, aunque procura evitar algunas dificultades históricas plantea, sin embargo, las suyas propias<sup>45</sup>.

42. *Ibid.*, 264-265.

43. *Ibid.*

44. La expresión «unidad hipostática», usada a veces por Rahner en este contexto —como también otra expresión análoga: «unidad sustancial»—, no dice exactamente lo mismo que la expresión «unión hipostática», que es la utilizada en la doctrina de fe. Rahner parece usarla como si fuese correcta —como por ejemplo cuando escribe (cf *Schriften zur Theologie*, I, 195): «Der Glaube bekenne doch vielmehr eine substantielle, dauernde, unauflösliche, hypostatische Einheit die Angeeignetheit der beiden Naturen durch die Selbigkeit der einen und selben Person»—, pero en realidad es incorrecto hablar de «unidad sustancial» o de «unidad hipostática» para referirse a la unión de las dos naturalezas en la persona de Cristo. El lenguaje rahneriano plantea con frecuencia este tipo de problemas, que deben ser analizados con atención; a veces el problema va más allá de ámbito lingüístico, como en el caso mencionado, y no debe ser pasado por alto.

45. Estas «dificultades» planteadas por la cristología rahneriana son de un calibre distinto al que presentan las cristologías antes analizadas. Aquí nos encontramos ante una visión de fondo del misterio de la encarnación que mantiene relaciones difíciles con la formulación de la doctrina de fe de la Iglesia, mientras que en aquellas otras no es así. Relaciones difíciles, digo, porque es tarea casi imposible inscribir los contenidos intelectuales del pensamiento antropológico-trascendental rahneriano y, en consecuencia, de su pensamiento cristológico, en el marco de la formulación



Al pretender, por ejemplo, dar respuesta a una cuestión teológica tan central como es: ¿por qué se encarna el Verbo divino y no otra persona trinitaria?, su noción de autocomunicación le permite razonar una explicación coherente: «Partiendo de aquí se podría llegar a comprender, de una manera más precisa de lo que ha sido hasta ahora, porqué precisamente el Logos de Dios se ha hecho hombre y sólo El podía hacerse. La autoexpresión inmanente de Dios en su plenitud eterna es la condición de su autoexpresión hacia fuera de sí, ad extra, y ésta revela idénticamente aquella. (...) Si este Dios se dice a sí mismo en cuanto Dios en el vacío de lo no divino, entonces tal dicción es la expresión de su Palabra inmanente y no cualquier otra cosa que pudiera también convenir a otra persona divina. (...) Cuando el Logos se hace hombre, esa humanidad suya no es algo que ya preexista, sino algo que deviene o surge en su esencia y en su existencia si y en la medida en que el Logos se enajena. Ese hombre es exactamente en cuanto hombre la autoexpresión de Dios en la autoenajenación de ella misma, porque Dios se expresa a sí mismo precisamente cuando se enajena, se manifiesta como el amor cuando esconde la majestad de ese amor y se muestra en la ordinariadad del hombre. (...) El hombre Jesús debe ser en sí mismo la autorrevelación de Dios y no sólo a través de sus propias palabras, y no puede ser propiamente eso si su humanidad no fuese precisamente la expresión de Dios»<sup>46</sup>.

Pero la coherencia de esa respuesta con su punto de partida —la autocomunicación divina como el decirse Dios a sí mismo en la criatura—, no significa ausencia de dificultades respecto del significado último de esa autocomunicación. La principal es que, aun queriendo dar razón del hombre desde lo que es Cristo como Verbo

---

dogmática de Calcedonia —y los demás textos magisteriales— en la que la Iglesia explicitó la doctrina de fe. No se trata sólo de una reflexión teológica sobre dicha doctrina, sino de una proposición más radical: como una oferta de nuevos moldes racionales, para remodelar desde ellos la comprensión y exposición de la doctrina cristológica. Esto trae, sin duda, problemas de lenguaje teológico —Rahner propone de manera habitual cambios en el lenguaje tradicional de la doctrina de fe—, pero más en el fondo aporta problemas sobre los contenidos, que son más graves y que han de ser estudiados seriamente para juzgar teológicamente sus eventuales inconvenientes.

46. *Ibid.* 265-266

encarnado (pues ese es el camino teológico), en realidad acaba, a mi entender, dando razón de Cristo desde el hombre visto a la luz de la antropología trascendental<sup>47</sup>. Sólo así se entiende que el hombre pueda ser definido como «potencia obediencial» a la unión hipostática, precisamente como algo exigido por su condición ontológica. La cristología es como el punto de llegada de la antropología trascendental rahneriana: la cristología puede ser tratada para Rahner como una antropología que se trasciende a sí misma, y la antropología es como una cristología deficiente. Nos encontramos, en definitiva, ante una compleja «lectura teológica» del misterio de la encarnación salvadora, no carente de dificultades.

Pero, ¿qué es la salvación en Cristo?, ¿por qué es Cristo el Salvador absoluto?, ¿por qué se cumple en El la mediación salvífica que busca el hombre? Si la salvación se mira desde la noción rahneriana de autocomunicación divina y, por tanto, desde una cristología pensada desde la antropología trascendental, la respuesta teológica a esas preguntas no alcanzará a traspasar ese plano: sólo cabe que sea una ilustración antropológica de la función soteriológica de Cristo. De hecho, Rahner argumenta por la vía de analizar algunas experiencias fundamentales del hombre, para mostrar que tienen en Cristo su plenitud de sentido<sup>48</sup>. Sólo en El —en quien la salvación se ha he-

---

47. Eso es lo que se desprende de todo su discurso, y lo que, más en concreto, parece significar un conocido pasaje del *Curso fundamental sobre la fe* (pp. 266-267): «Partiendo de aquí podremos definir al hombre —poniéndolo en su misterio supremo y más oscuro— como aquello que surge cuando la autoexpresión de Dios, su palabra, es pronunciada con amor en el vacío de la nada no divina. Por eso el Logos encarnado ha sido llamado la palabra abreviada de Dios. La abreviación, la cifra del mismo Dios es el hombre, esto es el Hijo del hombre y los hombres, los cuales existen en el fondo porque debía existir el Hijo del hombre. (...) Cuando Dios quiere ser no-Dios, surge el hombre».

48. Por ejemplo, la experiencia del amor entre los hombres, de la muerte y de la esperanza. El amor humano, sometido a tantas limitaciones y fracasos, pide alguien que merezca confianza incondicionada, alguien en quien se unan amor a Dios y al hombre, a quien amar sea siempre ganancia. El amor humano busca a alguien así, al que se le pueda amar con la totalidad con que se ama a Dios... Ese es el hombre Jesús. La experiencia de la muerte, por su parte, pide una respuesta a su enigma, en la que ese fenómeno doloroso deje de ser un sin sentido. Pero eso no puede encontrarse sino en un morir que no concluye en sí, sino en un resurgir para la eternidad de Dios. La muerte-resurrección de Cristo ilumina así el destino mortal del hombre. Y, en fin, la experiencia de la esperanza, entendida ésta como fuerza para la acción, contemplada en el compromiso con el hacerse del mundo,

cho historia irreversible— se alcanza una existencia humana perfecta. Cristo es el único mediador de una salvación integral.

¿Se da así razón teológica suficiente del misterio revelado de Cristo? Si Cristo es pensado en función de la salvación del hombre, ¿no será completamente necesario introducir en la reflexión el entero dato revelado sobre la situación histórica del hombre, es decir, sobre la situación de pecado? ¿Y no es necesario tratar de ahondar en la relación de la vida, muerte y resurrección del Verbo encarnado con tal situación? La reflexión sobre el misterio de Cristo debe, en efecto, tomar en cuenta el misterio revelado en toda su extensión. La encarnación del Verbo, su existencia terrena, su muerte en la Cruz, su gloriosa resurrección por la que se entrega a los hombres, tras su retorno al Padre, el Don del Espíritu Santo, son elementos internos del mismo misterio de fe: elementos inseparables, por tanto, en la doctrina de fe, y han de serlo también en la reflexión cristológica, que si es coherente con su punto de partida debe esforzarse en dar razón de la unidad de Cristo, es decir, de la unidad entre su ser y su función.

Si el pensamiento cristológico se fundamenta en tal inseparabilidad, tiende enseguida a dar razón de otra, que es en realidad la misma vista desde otra perspectiva: la inseparabilidad entre encarnación y pecado del hombre. El planteamiento de esa cuestión está lleno de sentido teológico, y pienso que manifiesta un camino por el que hay que tratar de progresar: un camino que conduce a preguntar qué es el pecado, qué es la encarnación redentora (el don del Verbo encarnado y del Espíritu Santo, y en ellos del Padre), por qué el Verbo...

En la cristología rahneriana —además de los problemas que vienen del propio método de reflexión y de su conceptualización—, siempre estará presente la dificultad de que de hecho, en la realidad histórica de la encarnación del Logos, estaba por medio el pecado.

---

pide la confianza de que el esfuerzo personal es útil de cara al futuro, la seguridad del éxito final porque el mundo camina hacia la salvación. Pero esa certeza sólo es tal en Cristo; sólo en El es realidad la irrevocable donación de Dios y el encuentro del hombre con El.



Dios, a través de la encarnación del Verbo, ha querido misteriosamente y por amor «implicarse» en una historia humana que es historia de pecado y de salvación, y que no hubiera sido así si el hombre no hubiese pecado. Sin tener en cuenta el pecado del hombre y su reparación, y en lo que podemos decir conforme a la doctrina de fe, no es posible reflexionar seriamente sobre la luz que se encierra en la vida, muerte sacrificial y resurrección del Verbo hecho hombre, ni sabríamos cómo concebir entonces la donación del Espíritu Santo, y en él la participación en la comunión con el Padre.

\* \* \*

Hemos pasado revista a los *elementos esenciales de tres posturas cristológicas* características. Cada una de ellas, como hemos pretendido poner de manifiesto, está concebida y desarrollada desde una perspectiva teológica en la que se acentúan determinados aspectos del misterio revelado, quedando otros, en cambio, más ocultos. El mayor equilibrio de conjunto se encuentra, a mi entender, en la postura de Tomás, aunque pide ser completada con algunos de los aspectos resaltados por los otros dos autores. En cualquier caso, la cuestión de la encarnación redentora del Verbo continuará siempre abierta a una mayor profundización teológica, y la cristología necesitará seguir reflexionando sobre las mismas preguntas fundamentales, como son, por ejemplo: ¿qué es el Logos en el seno del Padre? ¿en qué consiste su ser personalmente distinto del Padre: cómo es alguien?, ¿qué es ser el Hijo Unigénito del Padre?; ¿por qué se encarna el Logos, por qué su hacerse hombre y, aunque él no peca, tomar sobre sí el pecado del hombre?; ¿por qué la plena donación de la vida divina al hombre ha ido acompañada de la encarnación del Verbo, de su muerte y resurrección?; ¿qué significa que para ‘vencer al pecado’ el Logos de Dios, enviado en la carne, muera como hombre para resucitar y vuelva al Padre?

Antonio Aranda  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

## SUMMARY

The manner of understanding and formulating the Christological faith determines the basic lines of ecclesiology, Christian anthropology, creation theology and, in the final analysis, of all other areas of theological reflection. This is particularly so perhaps in the case of trinitarian theology, as has become evident from the first century to our day — today, more than ever. Behind the theology of the Trinity there always lies a particular understanding of the mystery of the Word's redemptive Incarnation and all His other aspects. What principal paths has theology pursued to grasp this mystery better and explain it with greater depth? What theological interpretations of the mystery are worth stressing? Such questions lead on to others, which diverse Christological reflections have attempted to answer in one way or another, in a more or less explicit fashion. For example: What does the Incarnation of the Word signify?, What is its meaning?, Why the Word?, What is the link between Incarnation and salvation? What relation is there between Christ's Incarnation, death, and glorious resurrection? What reference exists between man's sin and the Paschal mystery? The author reviews the essential elements of three characteristic Christological positions: those of Thomas of Aquinas, Duns Scotus, and Karl Rahner, and seeks to identify the key elements of these authors' thought.